AUTHOR:

LANDORMY, PAUL CHARLES RENE

TITLE:

SOCRATE

PLACE:

PARIS

DATE:

[1900]

Master Negative #

93-81597-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Landormy, Paul, 1869-
Socrate.
Paris [1900]. S. 141 + [1] p. (Les philosophes)

Restrictions on Use:

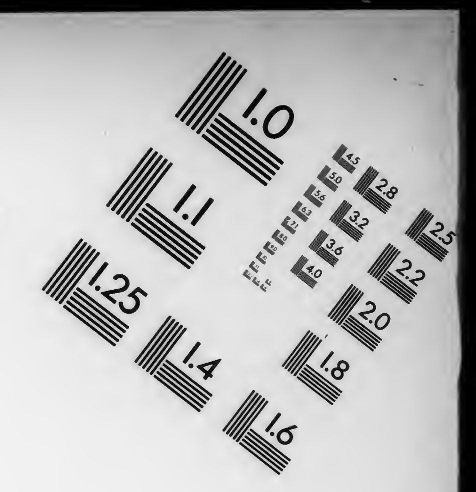
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-15-93 INITIALS MY
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

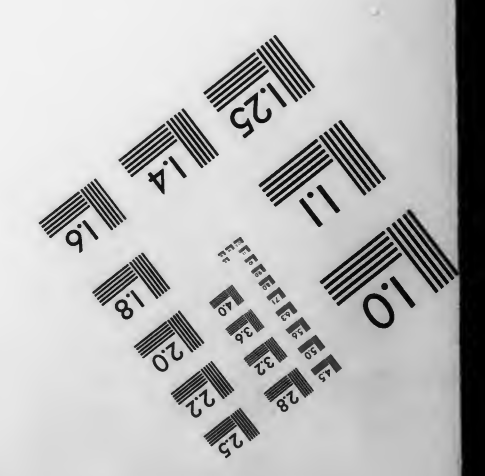


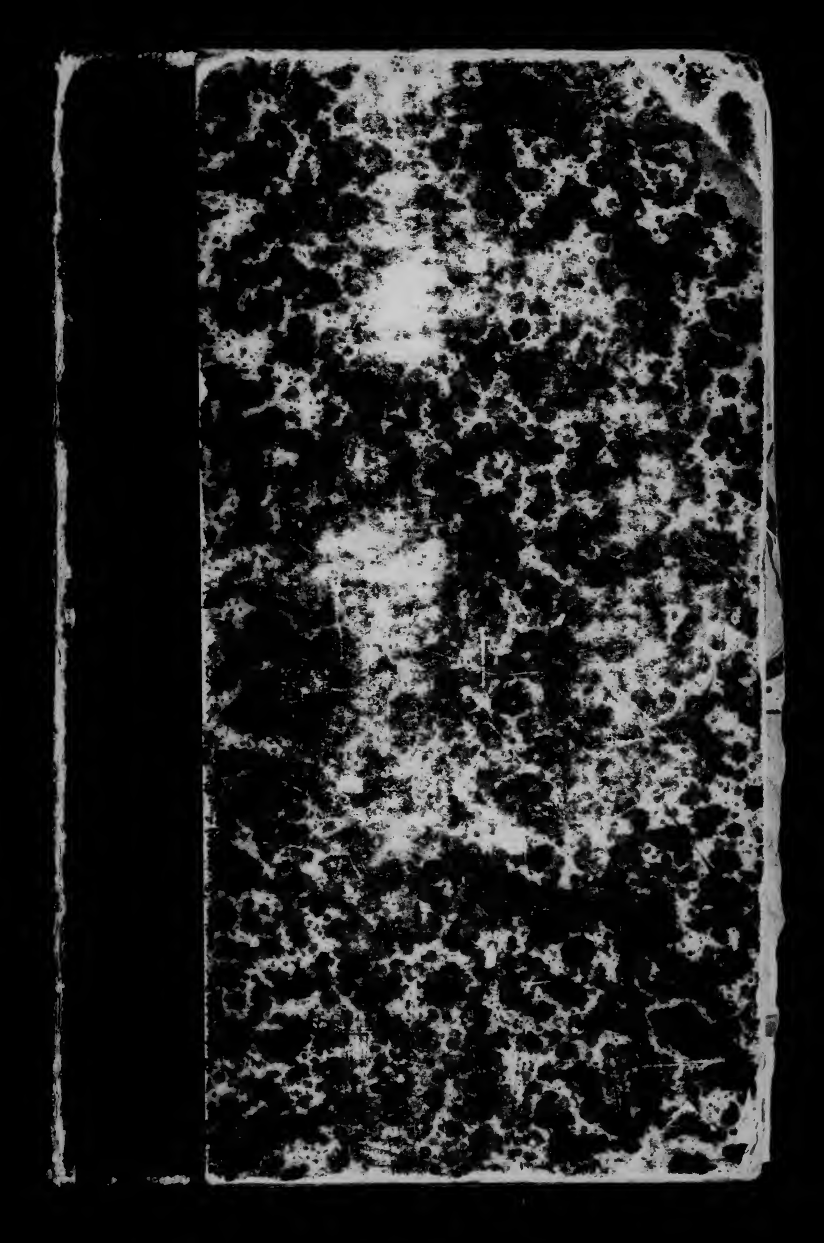
Centimeter

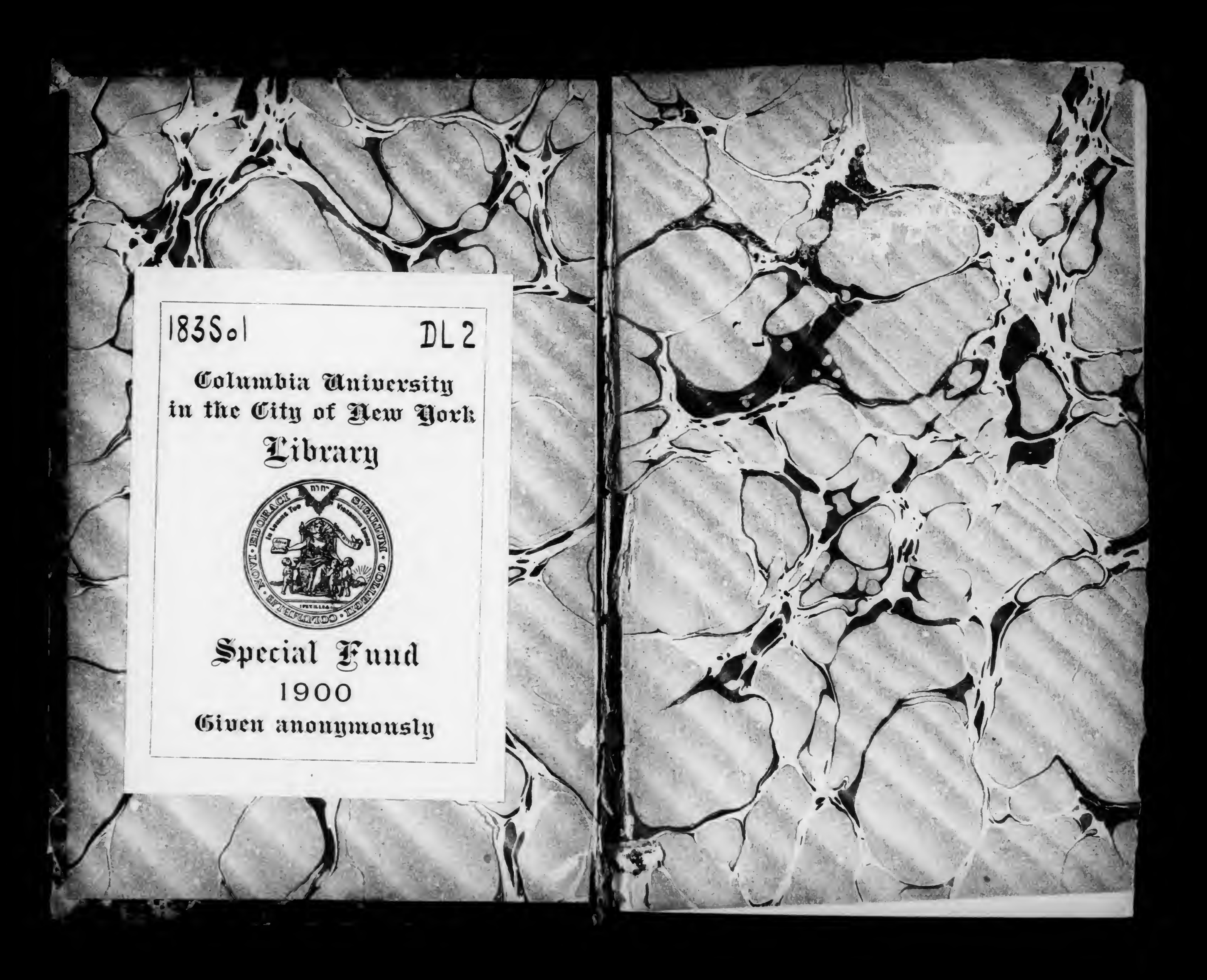
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches






183So1
DL 2
Columbia University
in the City of New York
Library
Special Fund
1900
Given anonymously

Socrate

LES PHILOSOPHES

Vient de paraître:

Socrate, par P. Landormy, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, professeur au lycée de Bar-le-Duc. 1 volume in-18 raisin, broché.......... » 90

Platon, par M. Renault, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, professeur au lycée de Cherbourg. 1 volume in-18 raisin, broché......... » 90

En préparation :

Spinoza, par É. Chartier, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, professeur au lycée de Rouen. 1 volume in-18 raisin, broché............. » 90

Hume, par É. Halévy, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, professeur à l'École libre des sciences politiques. 1 volume in-18 raisin, broché .... » 90

Descartes, par P. Landormy, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, professeur au lycée de Bar-le-Duc. 1 volume in-18 raisin, broché. » 90

Pour paraître successivement:

Aristote. — Les Épicuriens. — Les Stoïciens. — Les Scolastiques. — Bacon. — Hobbes. — Pascal. — Malebranche. — Locke. — Leibniz. — Condillac. — J.-J. Rousseau. — Maine de Biran. — Les Écossais et les Éclectiques. — Le Positivisme. — Kant. — Fichte. — Hegel. — Schopenhauer. — Stuart Mill. — Spencer.

10760-00. — Corbeil. Imprimerie Éd. Crété.

LES PHILOSOPHES

Socrate

PAR

PAUL LANDORMY

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE
PROFESSEUR AU LYCÉE DE BAR-LE-DUC



PARIS
LIBRAIRIE PAUL DELAPLANE
48, RUE MONSIEUR-LE-PRINCE, 48

Ces brèves études sur les philosophes de tous les temps sont écrites pour le grand public. Elles s'adressent aussi bien à la jeunesse des écoles qu'aux gens du monde curieux de l'histoire des idées. La pure érudition en est absolument bannie. L'interprétation des doctrines ne s'y trouve justifiée que par des renvois aux textes généralement indiqués à la fin de chaque volume. Un index bibliographique signale d'ailleurs les principaux travaux de la critique. On a voulu surtout mettre en valeur dans chaque système ce qui en demeure vivant, ce qui en doit durer, ce qui peut orienter toute pensée en travail.

SOCRATE

I

LA VIE DE SOCRATE

La Grèce sortait à peine de sa lutte héroïque et victorieuse contre l'invasion des Mèdes. Thémistocle relevait les murs d'Athènes et construisait le port du Pirée. Périclès, par son adroite politique, allait assurer pour un demi-siècle la prospérité de sa patrie. Bâtie entre deux petites rivières, le Céphise et l'Ilissus, à une lieue et demie de la mer Égée, Athènes dressait dans un ciel profond les harmonieuses silhouettes de ses temples. C'était la capitale de l'Attique, un des principaux États de la péninsule hellénique, dont le territoire équivalait à peu près à celui d'un de nos départements français. Plus de 120.000 habitants peuplaient la puissante cité : un vaste empire colonial lui était soumis, elle faisait heureusement la guerre, elle s'enrichissait par son commerce et par les impôts qu'elle prélevait sur ses sujets, elle brillait dans les arts et dans les lettres. Phidias, le célèbre sculpteur, la décorait de monuments magnifiques,

Eschyle et Sophocle y faisaient représenter leurs immortelles tragédies, Périclès lui-même conservait la faveur de ses concitoyens par le charme d'une merveilleuse éloquence, et gouvernait la république sans autre titre que celui de général. Singulière constitution, d'ailleurs, que celle d'Athènes! Cette sorte de démocratie ressemblait beaucoup plus à une tyrannie collective, qu'à l'une de nos démocraties modernes. Tous les citoyens étaient libres et égaux; mais, sur une population de 431.000 habitants, l'Attique ne comptait guère que 21.000 citoyens; le reste se répartissait en deux classes: 400.000 esclaves et 10.000 étrangers. Le peuple, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens, n'était pas astreint au service militaire, pour lequel il payait des mercenaires, et sa grande occupation consistait à délibérer sur les affaires publiques, ou à rendre la justice. Les affaires publiques se discutaient dans une assemblée qui réunissait tous les citoyens. La justice était rendue par des tribunaux de 500 juges, tirés au sort, et payés pour juger. Sous un pareil régime, tout dépendait dans l'État de l'autorité que savaient prendre sur leurs concitoyens les hommes les plus habiles à manier la parole, et, selon l'influence bonne ou mauvaise des orateurs qui l'ont successivement séduit, le peuple athénien fut capable des plus hautes vertus comme des pires lâchetés. Au début du ve siècle, il s'illustrait par son invincible énergie à défendre l'intégrité de la Grèce; bientôt après il devait se déshonorer par son injustice et sa cruauté envers les plus fidèles serviteurs de la cité.

C'est dans cette Athènes, alors si florissante, que naquit, en 469 avant Jésus-Christ, Socrate, fils du sculpteur Sophronisque et de la sage-femme Phénarète. Ses parents étaient pauvres; mais la loi imposait au père l'obligation de faire donner quelque instruction à son fils. Socrate apprit donc ce qu'on avait alors l'habitude d'enseigner aux enfants, c'est-à-dire la gymnastique et la musique. La gymnastique et la musique des anciens comprenaient tous les exercices du corps et de l'esprit et constituaient une éducation à peu près complète des facultés humaines. Socrate commença par épeler les chefs-d'œuvre des plus grands poètes de la Grèce: Homère, Hésiode, Théognis, Phocylide; et comme les livres, tous copiés à la main, étaient encore très rares, il dut écrire sous la dictée du maître le texte de l'*Iliade*, celui de l'*Odyssée*, celui de la *Théogonie*, afin d'en posséder un exemplaire. Il apprit ces poèmes par cœur, comme tous les écoliers de son temps; on s'attachait surtout à lui expliquer le sens grammatical de chaque vers, mais on trouvait à coup sûr l'occasion de lui faire admirer la beauté de la forme, ou la valeur morale des pensées. On l'initia plus tard à l'art de chanter, de danser et de manier la lyre; on lui fit étudier une poésie plus complexe qui demandait, pour trouver toute sa force d'expression, le secours du geste et de la mélodie. D'autre part, sous la direction d'athlètes éprouvés, Socrate apprenait à se servir adroitement de tous ses membres, à rendre son corps plus souple, à se mouvoir élégamment, harmonieusement, avec mesure et rythme. A dix-huit

ans, en même temps que citoyen il devenait éphèbe, c'est-à-dire qu'il entrait pour deux années dans un collège organisé par l'État, où il recevait gratuitement une éducation politique, militaire et religieuse, sorte d'apprentissage obligatoire des vertus civiques. A vingt ans, Socrate se trouvait muni de toutes les connaissances indispensables à un citoyen d'Athènes.

Selon le vœu de son père, Socrate s'adonna d'abord à la sculpture ; on lui attribue même un groupe de Grâces voilées, qu'on montrait encore au Parthénon longtemps après sa mort. On ignore combien de temps Socrate exerça le métier de sculpteur ; ce qui est certain, c'est qu'il finit par y renoncer tout à fait. Dès sa première jeunesse, il avait manifesté une curiosité des plus vives pour toutes les questions scientifiques et philosophiques. Dans une cité où les distractions de l'esprit jouaient un si grand rôle, il eut mille occasions d'entendre exposer de magnifiques théories sur l'origine du monde, sur la nature des choses, sur les rapports des êtres. Socrate a connu, au moins dans leurs traits dominants, toutes les grandes philosophies qui s'étaient produites au IVe siècle et au commencement du Ve. Il n'a pas ignoré les Ioniens Thalès de Milet et Anaximène, qui croyaient trouver, celui-ci dans l'eau, celui-là dans l'air, l'élément premier de toute réalité, Héraclite qui avait magnifiquement décrit le devenir universel de la matière, toujours écoulée, sans cesse renaissante, insaisissable dans sa nature perpétuellement diverse, analogue par son inconsistance même au phénomène étrange de la flamme. Il avait sans doute entendu parler

de Pythagore, le célèbre mathématicien, qui avait découvert les premières lois de l'acoustique, érigé les nombres en principes universels d'explication, et fondé une sorte de société mystérieuse où des rites bizarres s'alliaient à la pratique d'une morale des plus sévères. Quant à Parménide, le grand philosophe d'Élée, qui vint à Athènes vers 454 avant Jésus-Christ pour assister, avec son disciple Zénon, aux fêtes des Panathénées, et qui frappa tous les esprits par sa science et par sa gravité, Platon, le plus illustre des disciples de Socrate, nous assure que son maître, alors bien jeune, eut la bonne fortune de l'entendre. Socrate aurait donc pu admirer l'art dialectique si redoutable dont usaient les Éléates pour réfuter leurs adversaires les Ioniens, pour démontrer que le monde sensible, dans sa complexité indéfinie, n'est qu'une apparence sans réalité, que l'Être un et immobile a seul l'existence vraie. Mais de tous les philosophes qui l'ont précédé, celui qui, à coup sûr, fut le mieux connu de Socrate, c'est Anaxagore, le maître de Périclès, qui se fixa à Athènes vers 425 avant Jésus-Christ et dont plus tard Archélaüs continua de propager la doctrine. Anaxagore enseignait qu'à l'origine des choses le monde était un chaos où tout se trouvait confondu ; et, le premier parmi les philosophes de la nature, il attribuait à l'action de l'intelligence divine sur la matière chaotique, l'ordonnance merveilleuse de l'univers organisé.

Socrate commença par se porter avidement vers toutes les philosophies qui s'offraient à lui. Mais, dans cette recherche ardente d'une formule définitive de la vérité, Socrate ne trouva pas les satis-

factions qu'il attendait. Aux prises avec le mystère de l'Être, les efforts des plus fameux génies de la Grèce avaient abouti à des résultats contradictoires : ceux-ci imaginaient qu'il n'existe qu'une substance, ceux-là, qu'il y a des substances à l'infini ; les uns, que tout est dans un mouvement perpétuel, les autres que rien ne se meut ; celui-ci, que tout naît et périt, celui-là que rien ne s'engendre, rien ne se détruit. Une telle diversité d'opinions ne pouvait qu'irriter la curiosité inquiète du jeune Socrate. Plus épris de vérité que la plupart de ses contemporains, il ne faisait pas de la spéculation un pur jeu, il ne se reposait pas dans la contemplation d'idées incertaines ou inutiles ; il ne pouvait s'attacher qu'à des principes indiscutables et féconds.

Cependant, autour de lui, le dilettantisme faisait tous les jours des progrès. Les esprits, fatigués des grandes audaces de la philosophie, perdaient courage, abandonnaient leur foi dans les opinions traditionnelles comme dans la valeur de la raison. Quelques hommes, profondément attachés aux vertus et aux croyances du passé, tâchaient de résister à cet envahissement du scepticisme qui menaçait d'atteindre jusqu'à la morale, jusqu'à la religion, jusqu'à la constitution de l'État. Mais ils ne savaient opposer à la critique destructive de leurs adversaires que l'énergique affirmation de l'autorité des traditions antiques. Or on ne démontre pas une vérité en alléguant qu'elle fut acceptée pendant des siècles sans démonstration ; on ne justifie pas des superstitions en les rattachant aux origines de l'histoire ; on ne prouve pas l'utilité de lois mal établies en rappelant que

de nombreuses générations s'en sont accommodées.

De nouveaux venus dans la cité athénienne se chargèrent d'augmenter encore le désarroi des intelligences. De 440 à 430 avant Jésus-Christ, on vit apparaître à Athènes des étrangers qui se donnaient le nom de sophistes, et faisaient métier d'instruire la jeunesse. Sophiste signifie proprement sage ou savant, et, si ce mot prit alors le sens de professeur de sagesse, c'est que les nouveaux éducateurs dont nous parlons l'employèrent pour se désigner eux-mêmes. Les sophistes enseignaient tout ce qui pouvait alors s'enseigner : ils avaient la prétention de former des hommes accomplis, des hommes rompus à toutes les subtilités de la pensée réfléchie, habiles à manier la parole, courageux et forts dans l'action, dignes de tous les succès, de tous les bonheurs. Ils se virent bientôt entourés d'une jeunesse avide d'honneurs et de richesses, que leurs brillantes promesses avaient séduite. On vint apprendre à leur école l'art de parvenir à la fortune et à la gloire par le moyen, tout-puissant à Athènes, de l'éloquence. Les sophistes formèrent les futurs orateurs de l'assemblée du peuple. Leur succès auprès des jeunes gens fut immédiatement considérable. Mais ils déplurent violemment à tous les citoyens qui avaient conservé et voulaient maintenir le respect des anciennes croyances et des anciennes mœurs. En effet, les sophistes apportaient pour la première fois au monde grec le scepticisme systématique. Jusque-là un certain scepticisme avait pu se développer dans quelques esprits comme

une tendance naturellement issue du tempérament individuel et de l'expérience des contradictions humaines, des contradictions philosophiques en particulier; mais ce scepticisme-là ne constituait pas encore une théorie réfléchie, appuyée sur des arguments, démontrée comme une vérité; il s'alliait peut-être à des convictions très fermes sur certains points de la religion ou de la morale, et ne se manifestait en somme que d'une façon intermittente. Les sophistes ne se contentaient pas de douter qu'on pût trouver une solution à tel ou tel problème obscur, ils érigeaient le doute en principe absolu; ils prouvaient que la vérité n'existe pas ou que l'homme est impuissant à l'atteindre. Même ils présentaient leur doctrine comme une conséquence inévitable de la philosophie ionienne ou éléate, tout effort pour définir l'Être ou la Vérité devant aboutir nécessairement à en reconnaître le caractère indéfinissable. Les sophistes n'admettaient donc qu'une attitude légitime de l'esprit dans la spéculation, et c'était le doute; mais ils ajoutaient que pratiquement, c'est-à-dire pour les besoins de la vie, l'affirmation reprenait ses droits. Et en effet, s'il nous est impossible de posséder aucune certitude, si toute proposition est également fausse, ou, ce qui revient au même, est également vraie, du moins les différentes opinions n'ont-elles pas la même valeur au point de vue de l'action; il nous est utile ou nuisible, suivant les circonstances, de professer les unes ou les autres, et nous ne devons guider notre choix que sur notre intérêt; nous devons même varier nos affirmations selon les temps et

selon les lieux, pour les mieux accorder avec le souci de notre bonheur. Les idées, le jugement, le raisonnement ne sont plus que des instruments, des moyens en vue d'une fin qui justifie tout, le succès. Les scrupules de la sincérité intellectuelle ou de la probité morale deviennent de vulgaires faiblesses que leurs fâcheux effets, leurs conséquences si souvent pénibles condamnent et punissent. Honneur aux forts, aux habiles; honte aux impuissants, aux maladroits. La vertu, comme le vice, se mesure à sa sanction naturelle, toujours équitable. L'homme heureux, c'est le juste; le malheureux, c'est l'injuste.

Cette doctrine audacieuse, les sophistes ne l'avouaient pas toujours. Ils étaient trop bons politiques pour commettre une pareille faute, ils savaient qu'à dévoiler au public toute leur pensée, ils risqueraient tout leur crédit. Le vulgaire, par nature, n'est pas sceptique; fortement attaché à ses croyances traditionnelles, il se défie de quiconque cherche à les ébranler. En tenant une partie de leur morale secrète, les sophistes restaient fidèles à cette morale même qui subordonnait tout à l'utilité individuelle. Pour ne pas se compromettre, ils affectaient de se conformer aux usages reçus, d'adopter les opinions du sens commun, la morale des honnêtes gens, les préjugés ou les superstitions du peuple; ils ne laissaient apercevoir toute l'étendue de leur scepticisme qu'à des disciples éprouvés; encore leur enseignaient-ils que pour réussir ils devaient à leur tour éviter de paraître ce qu'ils étaient, tâcher d'accommoder leur langage au goût et aux convictions du plus grand

nombre. En public, les sophistes faisaient l'éloge de l'austérité, de la tempérance, du désintéressement ; ils exerçaient leurs élèves à improviser des développements brillants sur le bonheur du sage, à célébrer Hercule se décidant pour la vertu, malgré les belles promesses du vice; ils pouvaient passer au besoin pour de sévères éducateurs, soucieux avant tout d'élever la jeunesse dans le respect de la plus pure morale. Aussi, malgré la hardiesse si dangereuse de leur pensée, les sophistes parvinrent à se maintenir en bon renom auprès d'un grand nombre d'Athéniens. Ils furent assez adroits pour ne jamais se livrer entièrement au jugement de la multitude, et le péril public que constituait leur présence dans la cité ne fut aperçu que par quelques esprits assez perspicaces pour déduire de leurs principes toutes les conséquences qu'ils comportaient en effet, mais que les sophistes se gardèrent bien d'exprimer jamais très clairement.

Le plus grave reproche que les Athéniens adressèrent aux sophistes, ce fut peut-être de faire payer leurs leçons, de s'enrichir dans leur métier de professeurs de sagesse. Il leur semblait qu'à se vendre ainsi la pensée s'avilît, perdît quelque chose de sa dignité ou de sa liberté. Fixer le prix auquel s'achètent les idées, n'est-ce pas en effet leur enlever toute valeur? En les considérant comme des produits qui peuvent s'échanger, n'oublie-t-on pas qu'elles n'ont de vérité ou d'utilité que dans l'esprit qui les enfante par soi-même et pour soi-même, qui les crée à la mesure de sa raison? Les richesses de l'intelligence ne s'empruntent pas comme les biens de la fortune; elles constituent la propriété inaliénable de l'individu. Et d'autre part, si le sophiste n'est qu'un marchand de sagesse ou de science, ne sera-t-il pas inévitablement tenté d'accommoder sa marchandise au goût des acheteurs? N'en viendra-t-il pas fatalement à consulter leurs désirs et leurs passions plutôt que sa conscience, à leur donner l'erreur spécieuse pour la vérité, le vice aimable pour la vertu? Ces réflexions fort sensées mettaient en défiance tous ceux des Athéniens qui conservaient encore quelque délicatesse morale.

Socrate fut le premier à découvrir dans les sophistes les ennemis du Bien et de la Vérité ; et, si leur influence contribua dans une certaine mesure à orienter sa pensée en travail, ce fut à coup sûr en lui indiquant le grand danger que constituait pour la Grèce l'esprit de curiosité purement spéculative qui avait jusque-là inspiré la philosophie et dont le scepticisme des sophistes lui apparaissait comme la plus funeste conséquence : il comprit alors la nécessité d'une réforme profonde de la science qui lui assignât à la fois une règle plus sévère et un but plus sérieux.

Mais, par une singulière ironie de sa destinée, Socrate, l'adversaire acharné des sophistes, fut traité lui-même de sophiste. Il ne faisait cependant pas métier d'instruire la jeunesse, et ne donna jamais une leçon pour de l'argent. Mais de bonne heure il avait pris des allures assez bizarres dont la fausse analogie avec celles des sophistes égara l'opinion de ses contemporains. D'abord il aimait

les jeunes gens, et savait se les attacher : partout on le rencontrait accompagné d'une brillante escorte d'adolescents. Son amitié désintéressée pour la jeunesse ne fut pas comprise; on crut qu'il recherchait, comme les sophistes, les fils des plus riches citoyens pour leur offrir de coûteuses leçons. Mais de plus il passait son temps à se promener dans Athènes, cherchant les endroits les plus fréquentés pour y tenir conversation avec les uns et avec les autres, et sa parole était des plus hardies ; il ne respectait en apparence ni les lois, ni la morale, ni la religion ; il touchait à tous les sujets sans égard pour les personnes ou pour les traditions, et, quand il avait démontré l'absurdité des opinions les plus accréditées, il refusait de conclure et s'esquivait par une plaisanterie. « Je « ne te dirai rien ; je ne répondrai pas, lui dit un « jour Hippias, car ton usage est de te moquer « des autres ; tu interroges, tu embarrasses tout « le monde, et tu ne veux jamais faire connaître « ton avis à personne. » Si parfois il consentait à dévoiler sa pensée, c'était pour établir à l'aide des arguments les plus subtils les thèses les plus paradoxales ; et il n'apportait dans son langage aucune des atténuations prudentes dont usaient les sophistes ; au contraire, il semblait prendre plaisir à choquer les sentiments et les croyances de ses concitoyens. Sa sincérité était absolue : aucune considération étroitement utilitaire ne l'eût amené à déguiser ou à déformer sa pensée. Si les sophistes se caractérisaient aux yeux de leurs ennemis aussi bien par leur imprudence à soutenir dans un intérêt personnel les idées les plus fausses et les plus

dangereuses, que par leur acharnement à poursuivre en général une œuvre de critique purement destructive, Socrate devait passer auprès de bien des gens pour le sophiste le plus éhonté dans ses affirmations comme dans son scepticisme.

Il ne possédait d'ailleurs à aucun degré ces dons naturels de la beauté, de l'éloquence, ces dehors distingués, ces bonnes manières, cette élégance, cette réserve décente et cette politesse, toutes qualités par lesquelles les sophistes avaient pu charmer les Athéniens et se faire pardonner leurs défauts ou leurs audaces. La plupart des contemporains de Socrate, incapables de juger la valeur de ses idées en elles-mêmes, de s'apercevoir que sa philosophie menaçait l'État, la morale et la religion d'une révolution prochaine, s'attachaient surtout à considérer l'extérieur de sa personne, sa physionomie, sa parole, ses actes. Le Grec, et en particulier l'Athénien du v[e] siècle, était un homme avant tout épris de beauté, de grâce et d'harmonie, sensible, comme nous ne le sommes pas, comme nous n'imaginons pas qu'on puisse l'être, aux impressions esthétiques ; dès l'enfance élevé au culte de tous les arts, il n'en faisait pas, comme nous, un objet accessoire de l'activité humaine, une distraction ou un délassement, il y prenait un plaisir sérieux, presque religieux, un plaisir profond, capable de modifier son âme, d'agir puissamment sur sa volonté, et, loin de subordonner le souci du Beau à celui du Vrai ou du Bien, c'est peut-être dans la beauté qu'il croyait découvrir le signe de la vérité comme de la moralité. Pour un Athénien du temps de Périclès, une belle âme ne

pouvait habiter qu'un beau corps, une pensée noble ne pouvait s'exprimer que dans un langage élevé, la vertu ne pouvait se traduire dans l'action que par des gestes harmonieux. Comment Socrate, avec sa physionomie vulgaire, sa parole triviale, sa tournure bizarre, aurait-il pu trouver grâce auprès de la majorité de ses concitoyens ?

D'abord Socrate était laid, et il l'avouait lui-même très spirituellement. « Ne sais-tu pas, « disait-il un jour à Critobule, ce que c'est qu'un « beau bouclier, qu'une belle épée, qu'une belle « lance ? — Ces objets sont beaux, répondit « Critobule, s'ils sont bien adaptés à l'usage qu'on « en veut faire. — Eh bien ! pour quel usage avons-« nous besoin de nos yeux ? — Pour voir, apparem-« ment. — Cela étant, mes yeux sont plus beaux « que les tiens. Les tiens ne voient que devant « eux, les miens voient aussi de côté parce qu'ils « sont saillants. — Alors, selon toi, l'animal qui « aurait les plus beaux yeux serait l'écrevisse ? — « Parfaitement. — Et ton nez, est-il aussi plus « beau que le mien ? — A coup sûr, s'il est vrai « que les Dieux nous ont donné des narines pour « percevoir les odeurs. Tandis que les tiennes sont « dirigées vers la terre, les miennes, relevées har-« diment vers le ciel, s'ouvrent à tous les vents et « à tous les parfums. — Mais tu as le nez camus. « Comment un nez camus serait-il plus beau qu'un « nez droit ? — Parce qu'un nez droit n'est qu'une « barrière qui sépare les deux yeux et fait obsta-« cle à la vue. — Pour la bouche, dit alors Critobule, « je te cède la palme ; si elle est faite pour mordre, « la tienne emportera la pièce beaucoup mieux que

« la mienne. — Parbleu, ne te moque pas, « Critobule, les Silènes sont fils de déesses, et je « leur ressemble plus que toi. »

La parole de Socrate n'offrait pas plus d'agrément que son visage, du moins au goût raffiné de ses concitoyens. Nullement orateur, Socrate ne savait pas développer brillamment une pensée, éblouir un auditoire par le jeu imprévu des mots et la cadence rythmée des périodes. Il ne connaissait qu'un art, celui du dialogue, et il le pratiquait en tout temps, en tout lieu, sur la place publique, aux bains, dans l'échoppe d'un artisan, au milieu d'un banquet ou sur les bords de l'Ilissus : il conversait avec les riches, avec les pauvres, avec ses amis, avec des inconnus ; c'était toujours lui qui dirigeait la conversation en posant les questions, de sorte qu'il parlait surtout pour faire parler les autres. D'ailleurs les sujets de ces entretiens, pour qui n'en saisissait pas le sens profond, étaient des moins relevés. « Tu nous rebats sans cesse les « oreilles des mêmes choses, lui disait-on ; tu ne « parles que de cordonniers, que de foulons, que « de cuisiniers et de médecins. »

La conduite de Socrate dans bien des circonstances semblait aux Athéniens tout aussi incorrecte que sa physionomie leur paraissait commune, ou son langage grossier. Il aimait trop la plaisanterie, et ses boutades, parfois singulières, s'accordaient mal, au gré de ses contemporains, avec la dignité d'un philosophe. On le voyait, par exemple, pendant un festin égayer tous les convives à ses dépens en déclarant qu'il allait apprendre la danse, afin de diminuer un peu le volume de son ventre ;

à la seule pensée de Socrate dansant, quel Athénien n'aurait pas éclaté de rire? Était-il donc fait pour cet exercice de souplesse et de grâce, lui si gros, si épais, si maladroit? Et il ne se contentait pas d'annoncer son dessein; ses amis le trouvèrent un jour chez lui s'ingéniant lourdement à imiter les mouvements harmonieux et la mimique expressive des danseurs syracusains. Pour un sage, Socrate ne manquait-il pas un peu de gravité? C'était l'avis des Athéniens, mais Socrate ne craignait pas le ridicule; souvent il s'exposait de gaieté de cœur aux railleries de la multitude. Ainsi, le sort l'ayant un jour fait sénateur, lorsque sa tribu présida à son tour aux assemblées du peuple, il fallut qu'il recueillît les suffrages; mais il s'était si peu tenu au courant des usages de la cité qu'il ignorait absolument la manière de procéder en pareil cas : tous les Athéniens en firent des gorges chaudes. Socrate avait pour femme une certaine Xantippe, la plus terrible des mégères : il subissait patiemment ses violences, et ses démêlés conjugaux devenaient la fable de la ville; n'avait-il pas de honte d'être traité partout de mari dominé par sa femme? N'était-il donc pas un homme? La dignité d'un sage s'accommode-t-elle d'une pareille complaisance, ou d'une telle timidité? Un philosophe doit-il laisser troubler sa vie, offenser la majesté de sa personne par les querelles d'une ménagère acariâtre? « Pour-« quoi, lui disait Antisthène, supportes-tu cette « femme, la plus insociable qui soit, qui ait été, « qui doive jamais être? » Et Socrate répondait excellemment : « C'est que je vois que ceux qui

« veulent devenir bons écuyers se procurent non « les chevaux les plus dociles, mais les coursiers « les plus ombrageux, persuadés que, s'ils les « domptent, ils viendront facilement à bout des « autres. Je voulais apprendre à vivre en société « avec les hommes : j'ai épousé Xantippe, sûr que, « si je la supportais, je m'accommoderais facile-« ment de tous les caractères. » Mais un tel langage n'était pas compris.

Tout, dans l'extérieur de Socrate, son visage, ses paroles, ses actes, offensait donc le goût des Athéniens pour la beauté, pour l'ordre, pour la décence, la grâce et l'harmonie. Socrate devait renoncer à plaire à ses concitoyens : un peuple aussi léger, aussi superficiel n'est séduit que par les qualités d'esprit dont le charme se répand dans tout l'aspect du corps, il se désintéresse des vertus profondes qui sont la vraie beauté des âmes, mais que l'âme seule perçoit, non les oreilles ou les yeux.

Cependant Socrate n'aurait sans doute pas soulevé contre lui de haines bien violentes s'il s'était contenté de fréquenter la jeunesse, de répandre des idées nouvelles, et de choquer la délicatesse de ses contemporains par ses façons un peu étranges. La démocratie athénienne a fait preuve en maintes occasions d'une remarquable tolérance, et, pourvu qu'on se tînt en dehors du domaine de la politique, elle se montrait volontiers indulgente pour toutes les audaces de la spéculation pure; elle s'amusait trop des idées pour en interdire le jeu, et sentait bien qu'exclure le paradoxe c'est étouffer la pensée. Mais Socrate s'attira de bonne

heure des inimitiés nombreuses en se permettant d'apprécier très librement le caractère ou la conduite de ses concitoyens, hommes d'État ou particuliers. Non seulement il ignorait tout à fait l'art des ménagements, mais souvent il semblait ne chercher, dans ses incessantes conversations, qu'à blesser ses interlocuteurs par la franchise avec laquelle il mettait à nu leurs travers ; la plupart de ses entretiens n'avaient d'autre but que de persuader aux uns ou aux autres qu'ils ne savaient pas ce qu'ils croyaient le mieux savoir et qu'ils ne possédaient réellement aucun des talents dont ils se glorifiaient le plus. Il démontrait ainsi à un général qu'il ne connaissait pas le premier mot de son métier, et le réduisait à s'avouer absolument incapable de conduire une armée. Il interrogeait un jeune politicien sur l'art de gouverner les cités et l'amenait bien vite à se contredire honteusement dans ses explications ; il l'abandonnait alors dans la posture ridicule d'un homme qui, après avoir prétendu instruire les autres, vient d'étaler devant un nombreux auditoire sa sottise et son ignorance. De telles leçons, si méritées qu'elles fussent, créaient des ennemis à Socrate dans toutes les classes de la société. Les victimes de sa rude sincérité furent, on peut le croire, les plus empressées à le traiter de sophiste, à répandre sur son compte des calomnies de toutes sortes, à le représenter comme un sceptique, dépourvu de tout sens moral, profitant de son habileté dialectique pour éblouir les jeunes gens, les attirer à soi, leur apprendre le mépris de toutes les lois humaines et divines et leur fournir les moyens de satisfaire

sans vergogne leur soif de plaisirs et leur ambition.

Aristophane, le grand poète comique, mit un jour Socrate à la scène. Aristophane avait peut-être une rancune personnelle contre l'impitoyable redresseur de torts publics et privés ; en tout cas, il appartenait au parti aristocratique, que les nouveautés inquétaient, et dans la personne de Socrate il prétendit atteindre tous les penseurs, tous les raisonneurs, tous les sophistes, tous les révolutionnaires. Il peignit le philosophe sous les traits d'un misérable pédant, qui enseigne à la jeunesse l'art de subtiliser, d'ergoter sur tous les sujets, de duper les créanciers et de ne pas payer ses dettes. « C'est là l'école de la sagesse, dit un des person- « nages de la pièce en désignant la maison de « Socrate. On y démontre que nous sommes des « charbons enfermés de tous côtés dans un vaste « étouffoir qui est le ciel. On y vend aussi le « moyen de gagner également les causes justes « et injustes. » Un disciple de Socrate raconte que son maître s'occupe à mesurer combien de fois une puce saute la longueur de ses pattes, à étudier le ciel et ce qui est sous la terre. On aperçoit Socrate suspendu en l'air dans une corbeille, afin d'observer les astres de plus près, et c'est du haut de son panier qu'il reçoit les visiteurs. Il commence par faire profession d'impiété. « Il n'y « a pas de Jupiter, dit-il à son nouveau disciple. — « Que dis-tu là ? répond celui-ci, et qui fait tom- « ber la pluie ? Réponds. — Mais ce sont les Nuées, « et je le prouve. As-tu jamais vu pleuvoir sans « nuages ? Que Jupiter fasse donc pleuvoir par « un ciel serein ! — Par Apollon, voilà qui est

« fortement raisonné ! Mais, dis-moi, qui est-ce « qui produit le tonnerre, dont j'ai si grand'peur ? « — Ce sont les Nuées, en roulant les unes sur « les autres. — Mais comment cela ? ô le plus « audacieux des hommes ! — Remplies d'eau et « forcées de se mouvoir, elles sont nécessairement « précipitées, toutes gorgées de pluie, des régions « où elles planaient ; elles se heurtent pesamment « et se brisent avec grand fracas. — Mais n'est-ce « pas Jupiter qui les force à se mouvoir ? — Nulle-« ment, c'est le tourbillon aérien. — Le tourbillon ! « Voilà ce que j'ignorais. Ainsi Jupiter n'existe pas, « et c'est le tourbillon qui règne à sa place. Mais « tu ne m'as pas appris encore ce qui produit le « grondement du tonnerre. — Ne m'as-tu donc « pas entendu ? Je te dis que les Nuées chargées « de pluie se heurtent, et qu'étant trop gonflées « elles éclatent avec fracas. — Mais la fou-« dre, d'où vient-elle ? Apprends-le-moi. Ce feu « étincelant qui tantôt consume celui qu'il frappe, « tantôt l'effleure à peine, n'est-il pas évident « que c'est Jupiter qui le lance sur les parjures ? « — O le sot ! O le radoteur ! Il a encore le par-« fum de l'âge d'or ; et si Jupiter frappe les par-« jures, comment n'a-t-il pas foudroyé Simon, et « Cléonyme, et Théorus ? Il n'y a certes pas mieux « en fait de parjures. Mais non, il frappe son pro-« pre temple, et le promontoire athénien de « Sunium, et les chênes élevés. Pourquoi ? Un « chêne n'est pas un parjure. — Je ne sais pas, « mais voilà qui me semble fort bien dit. Qu'est-« ce donc que la foudre ? — Quand un vent sec « s'élève vers les nues et s'y enferme, il les enfle

« comme une outre, puis, trop comprimé, il les « crève, s'échappe avec violence, mugit et s'en-« flamme par son impétuosité même. — Mais oui, « c'est tout juste ce qui m'arriva un jour aux fêtes « de Jupiter. Je faisais cuire pour ma famille un « boudin que j'avais oublié de fendre. Il s'enfla « et, éclatant tout à coup, me débonda dans les « yeux et me brûla le visage. » Et le chœur des Nuées, déesses symboliques de la subtilité, de l'obscurité des pensées, prend alors la parole : « O mortel, toi qui as désiré t'instruire dans notre « haute sagesse, les Athéniens, les Grecs envie-« ront ton bonheur, si tu as de la mémoire et « de l'ardeur à l'étude, si tu sais supporter les « épreuves, rester debout, marcher sans te fati-« guer jamais, résister au froid, te soucier peu de « dîner, t'abstenir de vin, d'exercices dans les « gymnases et autres folies semblables, si tu crois « enfin, comme le doit faire tout homme d'esprit, « que le plus grand de tous les biens c'est de « vivre et penser mieux que le vulgaire, et briller « dans les luttes de la parole. — S'il s'agit d'être « rude à la peine, répond le nouveau disciple, de « passer les nuits au travail, de vivre d'épargne, « de faire la guerre à son ventre et de ne manger « que des pois chiches, sois tranquille, je suis dur « comme une enclume. — Désormais, conclut « Socrate, tu ne reconnaîtras, à notre exemple, « d'autres Dieux que le Chaos, les Nuées et la « Langue. » Mais cet élève, rempli de bonne volonté, qui désire s'initier à tous les secrets de la sophistique, manque de mémoire et de pénétration ; il n'est plus jeune et son esprit a perdu

toute souplesse ; il finit par renoncer à des leçons dont il ne retire aucun profit, mais il prétend faire donner à son fils l'éducation qu'il n'a pu lui-même recevoir. Voici comment il le présente à Socrate : « Instruis ce jeune homme, ô Socrate, « c'est une nature très intelligente. Tout petit, il « s'amusait déjà chez nous à fabriquer des maisons, « à sculpter des bateaux, à construire de petits « chariots de cuir ; il savait à merveille faire des « grenouilles avec des écorces de grenade. « Apprends-lui les deux raisonnements, le vrai et « le faux, le faux qui triomphe du vrai par des « arguments captieux ; si tu ne peux pas lui « apprendre les deux, apprends-lui au moins le « raisonnement faux. — C'est le Vrai et le Faux, « le Juste et l'Injuste qui vont l'instruire eux-« mêmes, répondait Socrate. » Et à ce moment on apportait sur la scène, enfermés dans des cages, le Juste et l'Injuste costumés en coqs et prêts à combattre l'un contre l'autre. Le Juste commençait ainsi : « Je dirai quelle était l'ancienne « éducation, lorsque j'enseignais la justice avec « tant de succès, et que la modestie était en hon-« neur. D'abord il ne fallait pas entendre un « enfant souffler mot. Dans la rue, quand ils se « rendaient à l'école de musique, tous les adoles-« cents du même quartier marchaient nus, serrés « en bon ordre, même quand la neige tombait à « gros flocons. Chez le maître, on leur apprenait « à chanter ou : « La terrible Pallas qui renverse « les cités » ou « Une clameur qui retentit au « loin », dans le ton grave de l'antique harmonie. « Si quelqu'un se permettait une bouffonnerie, ou

« donnait à sa voix de molles inflexions, comme « celles qu'aujourd'hui les disciples de Phrynis « prennent tant de peine à moduler, on le traitait « en ennemi des Muses, on l'accablait de coups. « A table, les enfants n'auraient pas osé prendre « avant leurs parents une rave, un grain d'anis, « une feuille de persil ; ils s'interdisaient les « mets délicats, comme les poissons et les gri-« ves; ils se tenaient correctement, sans croiser « les jambes. — Quelles vieilleries ! interrompt « l'Injuste. — Voilà pourtant, reprend le Juste, par « quelles leçons j'ai formé les hommes de Mara-« thon. Mais toi, tu enseignes aux enfants d'au-« jourd'hui à s'empaqueter bien vite dans des « vêtements, à danser, à chanter sans souci de la « décence. Ose donc, jeune homme, t'attacher à « moi qui suis la justice et la raison ; et tu « sauras fuir la place publique, t'abstenir de bains, « rougir de ce qui est honteux, prendre feu si on « raille ta vertu, céder ta place aux plus âgés, « honorer tes parents, enfin éviter tout ce qui « est mal. Sois la pudeur même, et ne cours pas « applaudir des danseuses. Ne réponds pas à ton « père, ne le traite pas de radoteur, ne reproche pas « son âge au vieillard qui t'a nourri. — Si tu « l'écoutes, par Bacchus, reprend l'Injuste, tu ne « deviendras qu'un nigaud, et on t'appellera le « grand dadais à maman. — Non, réplique le « Juste, mais tu passeras ton temps dans les « gymnases, brillant de force et de santé ; tu n'iras « pas sur la place publique caqueter et ergoter « comme on fait aujourd'hui ; tu ne craindras pas « qu'on te traîne en justice pour une vétille gros-

« sie par la chicane. Mais tu descendras dans les « jardins d'Académus, pour courir sous les oliviers « sacrés, la tête ceinte de roseau blanc, avec un « vertueux ami de ton âge, jouissant de ton loisir, « et respirant le parfum de l'if et des pousses « nouvelles du peuplier, heureux de voir le prin- « temps renaître, heureux d'écouter le doux « bruissement du platane et de l'orme. Si tu pra- « tiques mes leçons, ta poitrine sera robuste, ton « teint vermeil, tes épaules larges, ta langue « courte. Mais si tu imites les mœurs nouvelles, « tu auras le teint pâle, les épaules étroites, la « poitrine grêle, la langue longue, et tu sauras « délayer de verbeux projets de loi. On te per- « suadera aussi de regarder comme beau tout ce « qui est laid, comme laid tout ce qui est beau ; « enfin tu te vautreras dans la débauche. » L'Injuste entreprend alors la réfutation du plaidoyer du Juste et il remporte sophistiquement la victoire en faisant appel aux instincts les plus vils du jeune homme qu'il veut corrompre. La comédie se termine par deux scènes où les deux nouveaux disciples de Socrate, le père, Strepsiade, et le fils, Phidippide, montrent quel usage ils sauront faire de leur habileté dialectique : l'un s'en sert pour berner un créancier importun, l'autre pour se soustraire insolemment à l'autorité paternelle. Strepsiade, d'abord, est arrêté par un homme auquel il doit une forte somme d'argent et qui la lui réclame : « Je te cite en justice, Strepsiade, si « tu ne me payes pas ce que tu me dois. — Dis- « moi un peu, répond Strepsiade : crois-tu que « c'est toujours de l'eau nouvelle que Jupiter fait

« tomber chaque fois qu'il pleut, ou est-ce toujours « la même eau que le soleil pompe sur la terre ? « — Je n'en sais rien et je ne m'en soucie guère. « — Et tu aurais le droit de me réclamer ton « argent, quand tu ne sais pas un mot des phéno- « mènes célestes ? — Si tu es gêné, paye-moi du « moins l'intérêt. — Quelle bête est-ce là, l'inté- « rêt ? — Quoi ! chaque mois, chaque jour, la « somme prêtée ne va-t-elle pas croissant, crois- « sant toujours, à mesure que le temps s'écoule ? « — Fort bien. Mais crois-tu que dans la mer il y « ait maintenant plus d'eau qu'autrefois ? — Non, « la même quantité. Elle ne doit pas augmenter. « — Ainsi, pauvre fou ! la mer qui reçoit les fleuves « ne s'accroît jamais, et tu voudrais que ton « argent s'accrût ? Sauve-toi vite d'ici ! » Mais Strepsiade est puni de sa mauvaise foi et de la sottise avec laquelle il s'est laissé prendre aux promesses d'un sophiste ; son fils Phidippide, séduit par Socrate, va lui faire payer la peine de ses fautes. Dans une discussion avec son père, Phidippide en arrive aux coups et, après avoir battu Strepsiade, lui démontre qu'il a eu raison de le battre. « Ne me frappais-tu pas, quand j'étais pe- « tit ? — Sans doute, mais c'était pour ton bien, « dans ton intérêt. — Dis-moi, n'est-il pas juste « qu'à mon tour je te frappe pour ton bien, puis- « que c'est vouloir du bien que de frapper ? Com- « ment ! Il faudrait que ton corps fût à l'abri des « coups, et non le mien ? Ne suis-je pas né libre « aussi ? Les enfants pleurent et les pères ne pleu- « reraient pas ! — Mais.... — Tu diras que, d'après « la loi, c'est à l'enfant d'être battu. Mais, moi, je

« te réponds que les vieillards sont deux fois en-
« fants, et il convient de châtier les vieillards plus
« que ceux qui sont jeunes, car leurs fautes sont
« moins excusables. — Mais la loi n'admet nulle
« part qu'on traite ainsi les pères. — Celui qui
« porta cette loi n'était-il pas homme aussi bien
« que toi et moi? Il s'est fait croire alors; et, moi,
« je n'aurais pas le droit d'établir pour l'avenir
« une loi nouvelle, qui permettrait aux enfants de
« frapper les pères à leur tour? Tous les coups
« que nous avons reçus avant cette loi, nous vous
« en faisons grâce; nous consentons à ce que
« vous nous ayez impunément rossés. Mais re-
« garde les coqs et les autres animaux, comme ils
« se battent avec leurs pères; et cependant quelle
« différence y a-t-il entre eux et nous, si ce n'est
« qu'ils ne proposent pas de décrets? » Strepsiade, exaspéré contre son fils et surtout contre les éducateurs auxquels il l'avait confié, va mettre le feu à la maison de Socrate et brûle vif, avec tous ses disciples, ce maître de mensonge et d'immoralité.

Cette satire violente, résumée en ses traits essentiels, se ramène aux trois accusations suivantes :

Socrate est un esprit irrévérencieux qui n'a d'égards ni pour la vérité, ni pour la moralité, et soumet toutes les opinions, même les plus respectables, à une critique généralement destructive mais injustifiée; il est dangereux et il n'est pas sincère.

Socrate s'adonne en particulier à l'étude de la nature des choses, avec l'intention évidente de démontrer que tout se passe dans le monde conformément aux lois d'une nécessité aveugle; il fonde la science positive pour rendre la religion inutile : c'est un athée.

Socrate recherche quelle est la nature du droit, afin d'opposer à la loi positive, au droit traditionnel, une loi prétendue idéale, un droit soi-disant rationnel qui ne sont que la négation même de toute légalité, de toute moralité; Socrate enseigne à la jeunesse qu'il n'y a ni bien ni mal : c'est un infâme corrupteur.

Ajoutons qu'Aristophane, sans apercevoir qu'il se met en contradiction avec lui-même, reproche aussi à Socrate de mener une vie par trop austère, une vie toute de privations, sans plaisirs, sans bien-être, sans élégance. S'il use de cet argument, c'est qu'il s'adresse à des Athéniens fort épris de leurs aises, fort peu disposés à les sacrifier aux exigences de la doctrine socratique. Mais l'accusateur ne fait-il pas aveu de partialité quand il prétend assimiler aux sophistes un homme qui, s'il est adroit dialecticien comme eux, n'use pas de son habileté pour se procurer le luxe, les plaisirs, les honneurs, mais semble au contraire prendre à tâche de restreindre autant que possible ses besoins et son ambition? Quoi qu'il fasse, Aristophane ne peut empêcher que la vie de Socrate ne soit la plus éclatante réfutation de ses calomnies. Ou Socrate est un fou, ou bien il est la sagesse même; mais il n'a pas, à coup sûr, subordonné sa conduite, son langage et sa pensée au souci constant de sa fortune et de sa réputation, comme les sophistes.

Aussi bien cette contradiction n'échappe pas aux Athéniens. Pour eux, si Socrate ressemble

aux sophistes par ses discours, il en diffère par les mœurs. Et cela les déconcerte : quelle est donc l'âme de cet homme étrange qui, avec des idées immorales, mène une vie morale, qui, développant les pires mensonges, a l'accent de la vérité? C'est un monstre, un paradoxe vivant, incompréhensible à ses semblables, en opposition avec toutes les lois naturelles.

Dans un dialogue intitulé *le Banquet*, Platon représente Socrate et ses amis réunis autour d'une table, échangeant sous une forme plaisante des pensées graves : il est convenu que chacun des convives doit à son tour faire l'éloge de l'Amour; Alcibiade parle le dernier, et, feignant de se trouver embarrassé pour traiter de nouveau un sujet à peu près épuisé, il substitue l'éloge de Socrate à celui de l'Amour. Alcibiade a déjà vidé de nombreuses coupes; il s'excuse donc par avance du langage un peu désordonné que lui dictera son ivresse, et il commence ainsi :

« O mes amis, afin de louer Socrate, j'userai, « s'il vous plaît, de comparaisons. Vous croirez « que je veux rire, mais rien ne sera plus sérieux, « je vous assure. Et, d'abord, je dis que Socrate « ressemble tout à fait à ces Silènes qu'on voit « exposés dans les ateliers des sculpteurs et que « les artistes représentent avec une flûte ou des « pipeaux à la main, et dans l'intérieur desquels, « quand on les ouvre, en séparant les deux pièces « dont ils se composent, on trouve renfermées des « statues de divinités. » Les Silènes étaient de vieux satyres, compagnons du dieu Dionysos ou Bacchus; on les représentait avec une physionomie

joviale, un nez camard, le corps gros et rond comme le tonneau qu'ils roulaient constamment avec eux, et presque toujours ivres; on leur prêtait un goût particulier pour le sommeil, pour le vin et pour la musique, et une inspiration divine qui leur permettait de prédire l'avenir. « Pour la « ressemblance extérieure, continue Alcibiade, « toi-même, Socrate, tu ne la contesteras pas. « Mais laisse-moi poursuivre ma comparaison « jusqu'au bout. N'es-tu pas, comme le Silène « Marsyas, un effronté railleur? N'es-tu pas « aussi, comme lui, joueur de flûte? La seule dif« férence, c'est que Marsyas avait besoin d'un « instrument pour charmer les hommes, tandis « que toi, sans instrument, avec de simples « discours, tu en fais tout autant. Ta parole « saisit, émeut, transporte, fait couler des « larmes. Sans doute, Périclès et bien d'autres « orateurs sont éloquents, mais jamais ils n'ont « bouleversé mon âme, jamais ils ne m'ont indi« gné contre mon propre esclavage; c'est en « t'écoutant, Socrate, que parfois je me suis senti « ému au point de me dire : à vivre comme je « fais, ce n'est pas la peine de vivre. Oui, mes « amis, Socrate est un enchanteur comme le Si« lène Marsyas. Comme lui aussi il semble igno« rer toutes choses et n'entendre rien à quoi que « ce soit : mais ce n'est là que l'enveloppe, le Silène « qui recouvre le dieu. Ouvrez-le : quels trésors de « sagesse n'y trouverez-vous pas enfermés! Socrate « est le plus sage des hommes : il regarde tous les « biens de la fortune comme pur néant, il sait ré« sister à l'attrait des plus séduisants plaisirs et

« supporter sans peine les douleurs les plus vives.
« Nous avons fait ensemble la campagne de Poti-
« dée : pas un n'endurait comme lui la fatigue, la
« faim, la soif; dans le temps des plus fortes ge-
« lées, quand personne n'osait sortir du quartier,
« ou du moins ne sortait que bien vêtu, bien
« chaussé, les pieds enveloppés de feutre et de
« peaux d'agneau, Socrate allait et venait, tou-
« jours couvert du même manteau qu'il a coutume
« de porter, et il marchait le pied découvert sur
« la glace plus aisément que nous qui étions bien
« chaussés. Il paraissait tout à fait insensible au
« froid. Mais voici qui vous montrera quel homme
« extraordinaire, original en tout est ce Socrate.
« C'était par une chaude matinée d'été : Socrate
« se promenait au milieu du camp en méditant;
« tout d'un coup il s'arrête, et ne bouge plus;
« ses réflexions se prolongent sans doute, car au
« bout d'une heure il était toujours immobile à la
« même place. Nos compagnons se mirent à l'ob-
« server, en se demandant à quoi il pouvait bien
« rêver; il demeura ainsi tout le jour occupé des
« mêmes pensées; vers le soir, des soldats ioniens,
« après avoir soupé, apportèrent leurs lits de
« campagne en plein air auprès de lui, se promet-
« tant d'observer s'il passerait toute la nuit dans
« la même posture. En effet, Socrate resta debout
« au même endroit jusqu'au lever du jour. Alors,
« après avoir fait sa prière au soleil, il se retira.
« Voulez-vous maintenant le voir à l'œuvre dans
« les combats? C'est lui qui, dans cette affaire dont
« on m'attribua tout l'honneur, me voyant blessé,
« ne voulut jamais m'abandonner et parvint à me

« sauver des mains de l'ennemi. Pendant la re-
« traite de Délium, il fit preuve d'un sang-froid
« admirable. Il marchait aussi tranquille que s'il
« se fût promené dans les rues d'Athènes, l'allure
« superbe et le regard dédaigneux. Il considérait
« l'ennemi avec calme et sa contenance laissait de-
« viner qu'on ne l'aborderait pas sans être mal
« reçu. Aussi se retira-t-il sans être attaqué, tandis
« qu'on poursuivait plutôt ceux qui s'enfuyaient à
« toutes jambes. Enfin Socrate ne ressemble à
« personne, ni parmi les anciens, ni parmi les
« modernes. Cet homme étrange n'a pas son pa-
« reil, du moins parmi les hommes, car, encore
« une fois, je le compare volontiers aux Silènes et
« aux satyres, et j'ajouterai que ses discours
« mêmes font songer à ces Silènes qui s'ouvrent :
« quand il parle, ce qu'il dit paraît d'abord tout à
« fait burlesque; il ne présente jamais sa pensée
« qu'enveloppée dans des expressions grossières
« comme dans la peau d'un impertinent satyre; il
« ne vous parle que d'ânes, de forgerons, de cor-
« donniers, de corroyeurs, et il a l'air de dire
« toujours la même chose dans les mêmes termes,
« de sorte qu'il n'est pas d'ignorant ni de sot qui
« ne puisse être tenté d'en rire. Mais que l'on ou-
« vre ses discours, que l'on en pénètre le sens ca-
« ché, alors on les trouvera véritablement divins,
« car ils renferment le secret de la vertu. »

Rabelais, dans le prologue de son *Gargantua*, a commenté fort heureusement cette ingénieuse comparaison : « Alcibiades, au dialoge de Platon,
« intitulé le Bancquet, louant son precepteur
« Socrates, sans controverse prince des philoso-

« phes, entre aultres parolles, le dict estre sem-
« blable es Silenes. Silenes estoyent jadis petites
« boytes, telles que nous voyons de present es
« boutiques des apothicaires, painctes au-dessus
« de figures joyeuses et frivoles, comme des har-
« pyes, satyres, oisons bridez, lievres cornuz,
« canes bastees, boucqs volants, cerfs lymoniers,
« et autres telles painctures contrefaictes a plaisir,
« pour exciter le monde à rire : quel fut Silene,
« maistre du bon Bacchus ; mais au dedans, lon
« reservait les fines drogues, comme baulme,
« ambre gris, amomon, muscq, pierreries et
« aultres choses preciouses. Tel disait estre
« Socrates, parce que le voyans au dehors et l'esti-
« mans par l'exteriore apparence, n'en eussiez
« donné ung coupeau d'oignon, tant laid il estoit
« de corps et ridicule en son maintien, le reguard
« d'un taureau, le visage d'un fol, simple en
« meurs, rusticq en vestiments, paoure de fortune,
« infortuné en femmes, inepte à tous offices de la
« republique, toujours riant, toujours beuvant
« d'aultant à ung chascun, toujours se guabelant,
« toujours dissimulant son divin sçavoir. Mais, ou-
« vrans cette boîte, eussiez au dedans trouvé une
« celeste et impreciable drogue, entendement plus
« que humain, vertus merveilleuses, couraige
« invincible, sobresse non pareille, contentement
« certain, asseurance parfaicte, desprisement in-
« croyable de tout ce pourquoi les humains tant
« veiglent, courent, travaillent, navigent et ba-
« taillent. »

Rares furent les Athéniens qui pénétrèrent l'âme de Socrate, qui surent ouvrir le Silène pour

y découvrir le dieu. Mais Socrate lui-même ne connut peut-être pas sans peine sa véritable nature et la sagesse qu'il portait en lui. Il avouait qu'en ses jeunes années son tempérament ardent le disposait plutôt à l'action et aux plaisirs violents qu'à la réflexion et au bonheur paisible ; la raison ne prit en lui que progressivement de l'empire sur les sens ; il fut véritablement l'auteur de sa philosophie, puisqu'il la conquit dans une lutte patiente contre les sollicitations d'un corps rebelle. De Silène il se dégagea dieu. Et, sans doute, s'il se reconnut quelque penchant trop marqué pour les jouissances grossières, quelque parenté d'esprit avec les sophistes, quelque analogie avec le Socrate perfidement imaginé par Aristophane, ce fut une raison pour lui de se mettre mieux en garde contre lui-même et d'éliminer de son caractère tous les éléments étrangers à sa définition idéale.

Un événement imprévu acheva de déterminer l'orientation de sa pensée et de sa conduite. Socrate devait avoir une quarantaine d'années quand son ami Chéréphon, se trouvant à Delphes, eut l'idée de demander à l'oracle s'il y avait au monde un homme plus sage que Socrate. La Pythie lui répondit qu'il n'y en avait aucun. On rapporta cette réponse à Socrate, et Platon nous a transmis le récit des réflexions qu'elle avait inspirées à son maître : « Je me demandai aussitôt :
« Que dit donc le dieu ? Quel sens cachent ses
« paroles ? Car je sais bien qu'il n'y a en moi au-
« cune sagesse, ni petite, ni grande. Je me ren-
« dis alors chez un de mes concitoyens qui passe

« pour un des plus sages de la cité ; je m'entretins
« longtemps avec lui, et je m'aperçus que s'il pas-
« sait pour sage, s'il se croyait tel en effet, il ne
« l'était point du tout en vérité. Je m'efforçai donc
« de le désabuser, et je ne réussis qu'à m'en faire
« un ennemi. Je reconnus alors que j'étais plus
« sage que cet homme, car, si je ne savais rien de
« plus que lui, il y avait tout au moins cette diffé-
« rence entre nous que, ne sachant rien, il croyait
« tout savoir, et que, ne sachant rien, je ne croyais
« non plus rien savoir. Je recommençai souvent
« l'expérience et je compris bien vite le sens de
« l'oracle : Apollon seul est sage, la sagesse hu-
« maine n'est rien ou presque rien. En me dési-
« gnant comme le plus sage, le dieu signifiait que
« la plus grande sagesse consiste à reconnaître
« son ignorance. Dès lors, pour obéir au dieu, je
« n'ai cessé d'examiner tous les hommes que je
« rencontrais, pour tâcher de découvrir en eux la
« sagesse ; et, quand je ne l'y trouve point, je sers
« d'interprète à l'oracle en leur démontrant qu'ils
« ne sont point sages. Cela m'occupe si fort, que
« je n'ai pas eu le temps de rendre d'autre service
« à l'État, ni à ma famille. »

L'âme de Socrate nous apparaît enfin dans sa réalité. Esprit profondément religieux, Socrate accepte l'oracle comme une indication divine, et il se considère comme chargé par les dieux d'une mission sacrée. Cette mission consiste essentiellement à provoquer dans toute conscience un retour sur soi-même, un examen intérieur. Socrate prend pour devise la maxime inscrite au fronton du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même. » —

« Celui qui se connaît, ajoute-t-il, sait ce qui lui est
« utile, il distingue ce que ses forces peuvent sup-
« porter de ce qu'elles refusent. En n'entrepre-
« nant que ce qu'il sait faire, il se procure le né-
« cessaire et vit heureux ; en s'abstenant de ce
« qu'il ne sait pas faire, il s'épargne des fautes et
« échappe à la misère ; par le même moyen, il est
« en état de juger les autres hommes et de les
« employer utilement, soit pour se procurer des
« biens, soit pour s'épargner des maux. Mais celui
« qui ne se connaît pas et qui s'abuse sur ses
« forces, ne sait pas mieux juger les hommes que
« les choses ; il n'a aucune idée de ce qui lui con-
« vient, ni de ce qu'il fait, ni des moyens qu'il em-
« ploie ; il se trompe en tout; il manque toutes les
« bonnes occasions, le malheur est son lot. »

Socrate est l'apôtre de la réflexion ; il proclame pour la première fois le principe de l'autonomie de la science et de la philosophie; il oppose l'autorité de la raison, seule valable, à la force injustifiée de la tradition ; il invite tous les hommes à un perpétuel examen de conscience qui est la condition de tout savoir comme de tout pouvoir. Il ramène, comme l'a dit Cicéron, la philosophie du ciel sur la terre, en affirmant que les données premières de la connaissance ne se trouvent pas en dehors de l'esprit, mais dans l'esprit, et cela parce que connaître n'est pas pénétrer la nature intime des êtres, mais seulement déterminer les rapports de leur nature avec la nôtre, c'est-à-dire leur utilité pour l'homme. Savoir c'est pouvoir, et ce n'est que pouvoir ; la science se confond avec la morale. Vivre c'est penser; il faut donc bien penser pour

bien vivre et une pensée qui ne serait pas une action ou un moyen d'action ne serait pas une pensée. C'est du moins ce que nous allons de mieux en mieux comprendre à mesure que nous entrerons davantage dans l'esprit de la philosophie socratique.

Socrate ne ressemble donc aux sophistes qu'en apparence; comme eux, il détruit l'erreur, mais c'est pour mieux fonder la vérité; comme eux, il discute les croyances traditionnelles, qu'elles soient religieuses ou morales, mais c'est pour y substituer une religion plus élevée, une morale plus pure; et s'il récuse toute autorité qui ne se fonde que sur l'habitude ou sur la contrainte, c'est pour constituer plus solidement la seule autorité qui doive s'imposer à l'esprit, celle de la raison libre. Son scepticisme n'est donc qu'une méthode pour atteindre à la certitude; son doute n'est jamais que provisoire. Il croit en Dieu et en la pensée, il cherche le Vrai, il veut le Bien.

II

LA RÉVOLUTION SOCRATIQUE

Dans cette simple formule: Bien penser pour bien vivre, qui définit le point de vue philosophique de Socrate, qu'y a-t-il d'original, de nouveau, de révolutionnaire ? C'est ce qui n'apparaît pas au premier abord, tant nous sommes habitués aujourd'hui à considérer l'usage de la méthode comme indispensable aussi bien dans l'action que dans la spéculation. Mais que de banalités se présentèrent d'abord comme des paradoxes! Et aussi, dans combien de propositions, réputées banales, n'aperçoit-on pas le paradoxe caché! En proclamant l'union indissoluble de la pensée et de l'action, Socrate, nous allons le voir, ne révélait pas seulement à ses contemporains une vérité de sens commun longtemps méconnue ou insuffisamment comprise, mais il en développait systématiquement le contenu logique jusqu'à des conséquences devant lesquelles les esprits les plus hardis pourront un moment hésiter.

Et d'abord, comment, avant Socrate, concevait-on ce que c'est que de bien penser, ce que c'est que de bien vivre ?

Bien penser, c'était, alors, penser autrement que

le vulgaire. Les premiers philosophes de la Grèce ne méritent ce titre de philosophes que par leur persévérance à rechercher la raison dernière des choses, mais c'est tout à fait au hasard qu'ils ont marché à la conquête de la vérité ; ils ne se sont fait aucune idée précise des conditions qui en assurent la légitime possession, ni des moyens qui peuvent en faciliter la découverte. Ils ont opposé la *science* à l'*opinion*, la connaissance réfléchie à l'affirmation instinctive, mais sans définir nettement les caractères de la certitude, sans déterminer une méthode pour atteindre au vrai. Ils ne connaissaient aucun signe qui leur permît de faire la différence entre la vérité certaine et l'erreur vraisemblable, et cette vérité, qu'ils étaient incapables de discerner à quelque marque infaillible, ils la cherchaient à l'aventure, au risque de s'égarer, au risque de ne jamais atteindre le but. Si parfois ils la rencontraient, c'était une bonne fortune dont ils pouvaient rendre grâces aux dieux, non une victoire qu'ils eussent méritée par leur adresse. Semblables aux Sibylles dont quelquefois les inspirations dévoilaient par hasard l'avenir, ils rendaient, eux aussi, des oracles, sans autre garantie que la fermeté de leur conviction. Aussi voyons-nous que ces philosophes ont pris aisément pour la réalité la première apparence des choses, si souvent trompeuse, ou bien qu'ils y ont substitué des hypothèses trop légèrement conçues ou insuffisamment vérifiées. Comme ils étudiaient la nature plutôt en poètes qu'en savants, aucune difficulté ne leur a semblé insoluble, aucune limite ne s'est imposée à leurs recherche ; ils n'ont pas su

établir de différence entre le domaine de la certitude et celui de la conjecture, entre les objets qui donnent lieu à une connaissance indubitable, et ceux qui échappent par nature aux déterminations de la science.

D'autre part, les prédécesseurs de Socrate ne croyaient pas ou n'affirmaient pas que pour bien vivre il fallût de toute nécessité bien penser, et même ils admettaient sans doute qu'on pût bien penser et mal vivre. Aucune dépendance étroite ne leur apparaissait entre la spéculation et l'action. L'art de bien vivre n'était pas, à leurs yeux, une science ; la règle des mœurs étant fixée par la coutume, par la loi, par la religion, personne ne songeait à la ramener à ses principes, à la fonder sur des raisons intelligibles. La sagesse demeurait encore purement traditionnelle, même chez les philosophes. A peine quelques-uns d'entre eux, les sophistes en particulier, avaient-ils essayé de discuter la valeur de la morale vulgaire ; mais alors c'était pour la détruire, non pour la réformer, c'était pour nier qu'il y eût d'autre règle de conduite que le caprice, le désir ou le besoin.

Tout autre est le point de vue de Socrate.

Socrate apporte pour la première fois dans la recherche du vrai le souci des précautions nécessaires. Il distingue nettement la science de l'opinion, le certain de l'incertain, le vrai du vraisemblable. La première apparence des choses ne le satisfait point, elle l'étonne au contraire et suscite sa curiosité : « Pourquoi la flamme de ce flambeau, « disait-il, répand-elle de la lumière, tandis que le « cuivre, qui brille aussi, n'en donne point, et que

« les objets se peignent sur sa surface? Comment « l'huile augmente-t-elle la flamme, tandis que « l'eau, qui est aussi un liquide, éteint le feu? » Il ne suffit pas de constater le cours ordinaire des choses pour le mieux comprendre; l'habitude nous rend faciles des pensées qui n'en deviennent pas pour cela plus claires. Rassembler au hasard des opinions obscures, ce n'est pas constituer une science: la science doit éclairer et assurer définitivement l'esprit.

Mais à quel signe reconnaître la vérité? Comment définir la certitude? Les sophistes enseignaient à leurs disciples qu'il n'existait aucun moyen de distinguer le vrai du faux. Toutes les opinions n'ont-elles pas été soutenues? Et chacun ne croit-il pas posséder la vérité? Comment avoir une opinion et ne pas la considérer comme certaine? Socrate n'est pas un sophiste; il croit possible de séparer le vrai du faux, le certain de l'incertain; il emploie, pour reconnaître la vérité, deux procédés d'égale valeur: la discussion et l'expérience.

Toute vérité doit avoir pour caractère essentiel de s'imposer à tous les esprits, de déterminer un accord entre les pensées individuelles. Il y a en fait des vérités universellement admises et que personne ne songe à révoquer en doute: ce sont celles-là qui serviront de point de départ à la discussion. Il y en a d'autres, qui ne sont pas reconnues de tous les hommes, mais parce que tous les hommes n'ont pas suffisamment réfléchi. Si l'on provoque leur réflexion, ils s'apercevront sans peine qu'ils n'ont aucune raison sérieuse de ne pas

admettre ces vérités; on pourra même les obliger à les reconnaître en leur démontrant qu'elles sont des conséquences nécessaires de ces autres vérités que personne ne songe à révoquer en doute. « Dans toute discussion, nous dit Xénophon, « Socrate s'appuyait sur les principes les plus « généralement avoués, persuadé que c'était une « méthode infaillible. Aussi n'ai-je connu personne « qui sût mieux amener ses auditeurs à reconnaître « les vérités qu'il voulait leur démontrer. C'est, « disait-il, parce qu'Ulysse savait déduire ses « preuves des idées reçues par ceux qui l'écoutaient, « qu'Homère a dit de lui qu'il était un orateur sûr « de sa cause. » Mais Ulysse ne cherchait qu'à faire triompher sa cause; Socrate au contraire soutient la cause de la vérité, il ne s'intéresse pas aux opinions individuelles, il n'accepte comme certain que ce qui est objet d'affirmation universelle. Il est persuadé que si les hommes sont divisés en apparence, en réalité ils ne pensent qu'une seule et même chose, qui est la vérité, et il veut découvrir sous les diversités illusoires du langage l'unité fondamentale de la pensée. Il va donc interroger tous ses semblables, il leur demandera ce qu'ils savent, ou ce qu'ils croient savoir, il montrera à chacun d'eux qu'il se contredit soi-même, ou bien qu'il contredit les autres, et il tâchera d'établir entre tous un accord fondé sur quelques principes universellement admis. Il veut organiser en un système logique, et par suite cohérent, les données inconsistantes du sens commun.

La vérité se distingue de l'erreur à un autre signe. La vérité est utile, l'erreur est inutile; la

vérité est un moyen d'action qui réussit; l'erreur échoue dès qu'elle tend à se réaliser. La vérité n'est même pas autre chose qu'un moyen d'action; connaître un objet, c'est en déterminer la fin, savoir à quoi il est bon; nous ne saisissons dans la nature que des utilités; peut-être même toute l'essence des êtres ne consiste-t-elle que dans leur destination; quoi qu'il en soit, l'expérience décide de la valeur de nos connaissances. Savoir c'est pouvoir; un savoir impuissant n'est pas un savoir. La science ne mérite donc ce nom qu'à la condition d'être pratique; et voilà un second moyen de discerner le vrai du vraisemblable. Toute connaissance qui ne donne pas lieu à des applications dans l'expérience est incertaine.

Mais, en définissant les conditions de la connaissance scientifique, Socrate en limite du même coup l'objet. La science doit être certaine et non conjecturale, pratique et non purement spéculative; le philosophe doit donc provisoirement renoncer à toute étude qui ne l'amènera pas à des conclusions rigoureusement démontrées et d'une application utile. En cela Socrate ressemble à Descartes, qui, dans la première partie du *Discours de la méthode*, passe en revue les connaissances qu'on lui a enseignées au collège et en détermine la valeur à l'aide de ce double criterium : leur degré de certitude et leur utilité. Descartes rejette ainsi l'histoire, la rhétorique, la poétique, qui manquent de certitude, les mathématiques, qui manquent d'utilité (et il s'étonne que « sur des fondements aussi solides on n'ait rien bâti de plus relevé »), la morale, si utile et si incertaine, la théologie,

purement religieuse, et la philosophie scolastique, tout à fait conjecturale. De même Socrate fixe l'étendue de la science positive de son temps : il dirait volontiers que les mathématiques cessent d'être une science quand elles cessent d'être utiles : « Qu'on apprenne assez de géométrie, soit « pour être en état, au besoin, de mesurer exac- « tement un terrain que l'on veut ou vendre, ou « acheter, ou diviser par portions, soit pour dé- « montrer la justesse de son opération. Mais qu'on « ne s'engage pas dans la vaine recherche de pro- « blèmes purement spéculatifs : c'est perdre son « temps. » — « Il voulait aussi, nous dit Xéno- « phon, qu'on sût assez d'astronomie pour con- « naître sur terre et sur mer les heures de la « nuit, les jours du mois et les saisons de l'an- « née ; mais il désapprouvait ceux qui em- « ployaient leur vie à calculer le mouvement des « astres et leur distance de la terre. Il n'aimait « pas qu'on s'inquiétât de découvrir comment la « Divinité a ordonné les corps célestes. Il pensait « que les hommes ne pouvaient pénétrer ces se- « crets, qu'on déplaisait aux dieux en sondant les « mystères qu'ils n'ont pas daigné nous manifes- « ter; que se livrer à ces recherches c'était risquer « de se perdre dans toutes les folies d'Anaxagore, « qui se glorifiait d'expliquer les opérations des « dieux sur la nature. Quand ce philosophe disait « que le soleil est la même chose que le feu, il « ignorait donc que les hommes peuvent considé- « rer impunément le feu, tandis qu'ils ne sauraient « regarder le soleil en face, que le soleil noircit la « peau, effet que ne produit pas le feu; il ignorait

« donc que les productions de la terre ne reçoivent « la vie et l'accroissement que des rayons du so- « leil, tandis que la chaleur du feu les détruit. » — « Ceux qui apprennent un métier, disait-il en- « core, espèrent l'exercer ensuite pour leur usage, « ou pour celui des personnes qu'ils veulent obli- « ger; mais quel profit attendent de leurs spécu- « lations les profonds philosophes qui se livrent à « des recherches ardues sur les causes premières « de tout ce qui est? Feront-ils à leur gré, et selon « leur besoin, les vents, la pluie, les saisons, et « d'autres choses semblables? » Ainsi Socrate excluait toute la physique de la science, comme une connaissance incertaine et inutile; il ne s'intéressait pas à la pure spéculation, non seulement parce qu'elle est stérile au point de vue de l'action, mais parce qu'elle ne se vérifie que le jour où elle acquiert une valeur pratique. La science doit « réussir » dans l'application, et son succès la juge : il ne suffit pas que des raisonnements soient justes pour qu'ils fondent des conclusions certaines; les règles de la logique ne déterminent que les conditions du vraisemblable, c'est à l'expérience de désigner le vrai. Socrate a raison de refuser à la physique de son temps une place dans la science : la physique n'a pas encore fait ses preuves.

Socrate distingue donc nettement dans la nature deux domaines : ce qui est objet de connaissance scientifique et ce qui échappe à toute détermination rationnelle. Il y a des questions que la raison humaine suffit à résoudre; il y en a d'autres auxquelles les dieux seuls peuvent répondre. L'esprit de l'homme est limité; il ne doit s'attacher qu'à

des problèmes restreints. Nous dirions, dans notre langage moderne, que toute science humaine est abstraite, c'est-à-dire ne se fonde qu'à la condition de négliger la plus grande partie de la complexité des faits et des êtres réels, pour n'examiner que des faits et des êtres idéaux plus simples et plus faciles à définir. Nous ne pouvons traiter scientifiquement que des questions parfaitement déterminées, et nous ne déterminons parfaitement que des notions abstraites. Notre science nous sert à prévoir ce qui doit arriver nécessairement si tels et tels événements se sont d'abord produits, ou bien quels moyens il faut employer pour atteindre telle fin. Mais notre science est impuissante à décider si tel fait est absolument, et non plus conditionnellement, nécessaire, c'est-à-dire s'il est la conséquence inéluctable de la totalité des causes actuellement réalisées. C'est ce que voulait dire Socrate en conseillant à ses disciples de n'interroger que leur raison quand ils avaient à choisir les meilleures voies à suivre pour atteindre un certain but, mais de consulter les dieux et d'en croire les devins, s'ils voulaient savoir quel avenir leur serait réservé selon le genre de vie qu'ils adopteraient. « Socrate disait, « nous rapporte Xénophon, que pour bien admi- « nistrer les États et les familles, on a besoin de la « divination. L'architecture, il est vrai, la métal- « lurgie, l'agriculture, la science du gouvernement, « le calcul, l'économie, l'art militaire, toutes les « sciences peuvent s'apprendre. Mais, ce qu'il y « a de plus important à connaître, les dieux se le « réservent. En effet, celui qui plante bien son jar- « din, selon les préceptes de l'agriculture, sait-il

« qui en recueillera les fruits? L'architecte qui « donne à son édifice de belles proportions, nous « dira-t-il qui doit l'habiter? Ce général d'armée « sait-il s'il a intérêt à commander? Cet homme « d'État, s'il lui est utile de gouverner? Ce jeune « citoyen qui épouse une belle femme pour goûter « le bonheur auprès d'elle, si elle ne lui causera « pas de chagrins? Socrate appelait insensés tous « ceux qui s'imaginent que la prudence humaine « suffit à pourvoir à tout; mais il ne jugeait pas « moins fous ceux qui allaient consulter des ora- « cles sur des questions que nous pouvons résou- « dre par nos propres lumières. Quelle sottise « d'interroger les devins pour savoir si l'on doit « confier son vaisseau à un bon ou à un mauvais « pilote, pour apprendre tout ce qu'on peut aisé- « ment apprendre par le calcul! Apprenons ce « que les dieux nous ont accordé de savoir; mais « recourons à l'art divinatoire pour nous instruire « de ce qu'ils nous ont caché : ils communiquent « leurs secrets à ceux qu'ils aiment. » Par exemple, avant de rechercher un homme dont le commerce nous plaît, il faudra demander aux dieux s'ils nous conseillent d'en faire notre ami, mais, la réponse une fois obtenue, et si elle est conforme à nos vœux, c'est par notre réflexion personnelle que nous devons déterminer nos moyens d'action : il s'agira simplement alors d'observer les règles de la science de l'amitié.

Ainsi le domaine de la science se trouve nettement limité; la mesure de notre puissance est aussi celle de notre connaissance; tout savoir est utile. La science véritable est donc toujours

morale en un sens, puisqu'elle nous fournit des règles de conduite. Bien penser sert toujours à bien vivre. Mais il y a une science spéciale qui mérite plus proprement le nom de morale, celle qui a pour objet le bien et le mal, le juste et l'injuste, le beau et le laid. Cette science ne détermine pas seulement quels moyens nous devons employer pour atteindre telle fin particulière, pour construire une maison, pour forger une lance, mais elle nous indique le rapport entre toutes les fins particulières et cette fin supérieure à laquelle nous devons ramener toutes les autres : notre bonheur. La morale satisfait mieux que toute autre étude à la définition de la science; elle est la science par excellence, car c'est la connaissance qui peut le plus facilement accorder entre eux les hommes, et qui se vérifie le plus clairement par l'expérience.

En effet, l'objet de la morale n'est pas extérieur à l'esprit. Pour découvrir la nature du juste et de l'injuste, il ne s'agit pas de considérer le ciel et les astres, d'observer les phénomènes terrestres ou de sonder les profondeurs des mers. C'est en nous-mêmes que nous trouvons la science du bien et du mal. C'est en nous examinant dans notre propre fonds que nous apprenons ce que nous devons rechercher et ce que nous devons éviter. La réflexion intérieure fournit ici à elle seule toutes les solutions cherchées. Connais-toi toi-même et tu connaîtras ce qui te convient. Il suffit de raisonner juste pour calculer exactement les conditions de notre bonheur. Et ces conditions ne varient pas d'individu à individu; elles se ramènent à quel-

ques principes généraux sur lesquels tous les hommes se mettraient rapidement d'accord s'ils consentaient à discuter méthodiquement. Car tous les hommes ont même nature, et ce qui est le bien de l'un est aussi le bien de l'autre. La morale n'est que l'organisation systématique du contenu obscur de la conscience humaine, qu'une détermination précise de la même pensée confuse qui nous est commune à tous. Nous n'avons rien à acquérir pour savoir ce que nous semblons ignorer ; nous possédons déjà toutes les richesses qui paraissent nous manquer ; il nous suffit de réfléchir pour développer en pleine lumière toute notre science innée. Une discussion loyale des problèmes moraux doit en faire accepter universellement les solutions.

Et, d'autre part, s'il est possible d'amener tous les hommes à se faire une même opinion de leur véritable intérêt, des règles à suivre pour vivre heureux, cette opinion ne restera pas purement théorique, mais trouvera dans l'expérience quotidienne une garantie incessamment croissante. Les lois du bonheur, telles que devra les concevoir le philosophe, n'auront pas seulement la valeur d'une hypothèse ingénieuse comme celles du feu central, des atomes, ou de la migration des âmes ; des faits en garantiront la vérité ; tous ceux qui ont éprouvé successivement et comparé entre eux les plaisirs déréglés et les plaisirs du sage seront appelés en témoignage : ces hommes compétents diront s'ils ne préfèrent pas les satisfactions austères de la vertu aux jouissances faciles du vice ; leur avis décisif clora toute discussion. La vraie

morale, c'est celle qui s'impose par son succès, c'est celle qui réussit à nous donner le bonheur.

La morale est donc la plus positive des sciences, c'est-à-dire celle qui peut se constituer avec le plus de certitude, et en même temps avec le plus d'utilité, son utilité étant, d'ailleurs, l'un des fondements de sa certitude.

Mais Socrate ne se borne pas à faire observer qu'il est utile de bien penser pour bien vivre, il affirme que cela est nécessaire, qu'il n'y a pas de bonheur possible sans la science du bonheur, de vertu sans la connaissance raisonnée du Bien, de moralité sans morale, de sagesse sans philosophie.

Il ne faut pas agir selon l'opinion, mais selon la raison. Agir selon l'opinion, c'est agir en aveugle, sans comprendre pourquoi ni comment on agit, en se fiant aux indications traditionnelles de coutumes que rien ne justifie ; c'est refuser de faire sa vie pour en remettre la conduite entre les mains d'inconnus. Le voyageur qui entreprend une longue traversée sur les mers n'accepte pas comme pilote le premier matelot qu'il rencontre et qui s'offre, sans s'être renseigné sur son savoir et son habileté ; mais combien d'entre nous adoptent sans crainte, pour les mener au bonheur, la première direction venue, celle qui s'impose par la force, sans faire valoir aucun droit ! « Le propriétaire d'un champ, disait Socrate, suit les « conseils du laboureur, le malade obéit au médecin, le jeune homme qui s'exerce le corps, au « maître de gymnastique ; en tout, les hommes se « gouvernent eux-mêmes quand ils s'en jugent

« capables, sinon ils obéissent aux habiles gens « qu'ils rencontrent, si bien que dans l'art de filer « les femmes elles-mêmes commandent aux hom- « mes parce qu'elles s'y connaissent et que les « hommes n'y entendent rien. » Il y a une science de l'agriculture, une science de la médecine, une science de la gymnastique, une science du filage ou du tissage, et chacun consulte sur l'objet de ces sciences ceux qui les ont étudiées ; mais n'y a-t-il donc pas aussi une science du bonheur ? Et ne convient-il pas de l'étudier ou de s'instruire auprès de ceux qui l'ont étudiée plutôt que de rechercher le bonheur au hasard ou de suivre les avis des plus incompétents ? Sur ce point, les hommes sont bien fous, car non seulement ils ignorent ce qu'il leur importerait le plus de savoir ; mais ce qu'ils ignorent, ils se figurent le savoir, « et s'imaginer savoir ce qu'on ignore, « n'est-ce pas toucher de bien près à la démence ? « On appelle insensé celui qui se croit si grand « qu'il se baisse pour passer sous la porte de « la ville, ou si fort qu'il essaie d'enlever des « maisons. » Mais se croire capable d'acquérir le bonheur, quand on ne possède pas le premier mot de la science du bonheur, n'est-ce pas une folie du même genre ? Certains hommes, il est vrai, atteignent le bonheur par une bonne fortune dont ils ne sont nullement responsables, et sans avoir usé d'aucune méthode pour y parvenir. Devons-nous donc nous proposer d'imiter leur exemple ? Évidemment non. Nous ne pouvons nous appliquer à avoir de la chance, car la chance ne dépend pas de nous. Mais nous pouvons travailler à nous procurer par des moyens scientifiquement calculés certaines conditions du bonheur qui ne dépendent que de nous. Bien agir, ce n'est pas tenter la fortune, mais se constituer un bien au-dessus des prises du sort. « Trouver ce dont on a besoin sans « le chercher, dit Socrate, voilà ce que j'appelle une « bonne rencontre ; mais devoir son bonheur à « ses soins, à ses études, c'est ce qui me paraît « être une bonne conduite. »

Enfin Socrate va encore plus loin : non seulement il est nécessaire, selon lui, de bien penser pour bien vivre, mais il suffit de bien penser pour bien vivre ; aucune distance ne sépare la réflexion de l'action ; connaître le bien, c'est nécessairement le réaliser ; savoir c'est pouvoir et c'est aussi agir. Personne n'est méchant volontairement, personne ne veut le mal, mais beaucoup ignorent le bien. Nous ne voulons jamais une chose que si nous la jugeons bonne à quelque point de vue, soit pour nous, soit pour les autres, et vouloir une chose qui ne serait bonne à aucun point de vue, ni pour nous, ni pour les autres, c'est ce qui nous est tout à fait impossible. Nos actions dépendent uniquement de l'opinion que nous avons de leur valeur, et, si elles sont souvent mauvaises, c'est que cette opinion est fausse. Il s'agit donc, pour bien agir, d'acquérir la science du bien, et la vertu n'est pas autre chose que cette science.

« Penses-tu, dit Socrate dans le *Gorgias* de « Platon, que les hommes veulent les actions mê- « mes qu'ils font habituellement, ou la chose en « vue de laquelle ils font ces actions ? Par exem- « ple, ceux qui prennent une potion de la main

« des médecins, veulent-ils, à ton avis, ce qu'ils « font, c'est-à-dire avaler une potion et ressentir « de la douleur? Ou bien veulent-ils la santé, en « vue de laquelle ils prennent la médecine? — Il « est évident qu'ils veulent la santé, en vue de « laquelle ils prennent la médecine. — Pareille- « ment, ceux qui vont sur mer, ou qui font toute « autre espèce de commerce, ne veulent certaine- « ment pas leurs actions de tous les jours; car « quel est l'homme qui veut aller sur mer s'expo- « ser à mille dangers, ou se créer à plaisir des « embarras? Mais ils veulent, ce me semble, la « chose en vue de laquelle ils vont sur mer, c'est- « à-dire la richesse. — J'en conviens. — N'en est- « il pas de même en tout? De telle façon que qui- « conque fait une chose en vue d'une autre, ne « veut point la chose même qu'il fait, mais celle en « vue de laquelle il la fait. — Oui. — Y a-t-il une « chose au monde qui ne soit bonne ou mauvaise « ou qui ne tienne le milieu entre le bon et le « mauvais, sans être ni l'un ni l'autre? — Il n'y « en a pas, Socrate. — Ne mets-tu pas au rang « des bonnes choses la sagesse, la santé, la ri- « chesse, et toutes les autres semblables? et leurs « contraires au rang des mauvaises? — Oui. — Et « par les choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises « n'entends-tu pas celles qui tantôt tiennent du « bien, tantôt tiennent du mal, et tantôt ne tiennent « ni de l'un ni de l'autre? Par exemple, être assis, « marcher, courir, naviguer; et encore les pier- « res, les bois, et les autres choses de cette nature? « N'est-ce pas cela que tu conçois par ce qui n'est « ni bon ni mauvais? Ou bien est-ce autre chose?

« — Non, c'est cela même. — Lorsque les hom- « mes font ces choses indifférentes, les font-ils en « vue des bonnes, ou font-ils les bonnes en vue « de celles-là? — Ils font les indifférentes en vue « des bonnes. — C'est donc toujours le bien que « nous poursuivons; lorsque nous marchons, c'est « dans la pensée que cela nous sera plus avanta- « geux; et c'est encore en vue du bien que nous « nous arrêtons, lorsque nous nous arrêtons. « N'est-ce pas? — Oui. — Et soit qu'on mette « quelqu'un à mort, qu'on le bannisse, ou qu'on « lui ravisse sa fortune, ne se porte-t-on point « à ces actions dans la pensée que c'est ce qu'il y « a de mieux à faire? — Assurément. — Tout ce « qu'on fait en ce genre, c'est donc en vue du « bien qu'on le fait. — J'en conviens. — Ne som- « mes-nous pas convenus que l'on ne veut point « la chose que l'on fait en vue d'une autre, mais « celle en vue de laquelle on la fait? — Oui certes. « — Ainsi on ne veut pas simplement tuer quel- « qu'un, le bannir, lui enlever ses biens; mais, « si cela est avantageux, on veut le faire; si cela « est nuisible, on ne le veut pas. Car, comme « tu l'avoues, on veut les choses qui sont bonnes: « et celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises ou « tout à fait mauvaises, on ne les veut pas. »

Nous ne voulons que le Bien; mais nous ne savons pas toujours ce que nous voulons; nous prenons pour l'objet de notre volonté ce qui n'est que l'objet de notre désir, nous nous fions à nos sens pour nous indiquer des fins à poursuivre que la raison seule peut légitimement déterminer; nous nous attachons à l'opinion que nous avons de notre

bien, au lieu d'en constituer en nous la science. Toute la morale consistera donc à nous mettre en garde contre nos erreurs, à nous faire distinguer notre véritable bien de ce qui n'est qu'apparence de bien. « Quand un tyran fait mourir quelqu'un, « le condamne au bannissement, ou à la perte de « sa fortune, croyant que c'est là le parti le plus « avantageux pour lui-même, quoique ce soit en « effet le plus mauvais, il fait alors ce qui lui plaît, « n'est-ce pas? — Oui. — Fait-il alors ce qu'il « veut, s'il est vrai que ce qu'il fait est mauvais « et que nous ne voulons jamais que le Bien? Il « ne me paraît pas qu'il fasse ce qu'il veut. » Le vice n'est qu'ignorance, la connaissance vraie de notre nature et de ses besoins est identique à la vertu.

Entendons bien la pensée de Socrate, et prenons soin d'écarter les objections qui pourraient naître d'une fausse interprétation de sa doctrine. — Tout d'abord, quand Socrate affirme que la vertu est une science, il ne dit pas que ce soit n'importe quelle science, celle du tisserand ou de l'arpenteur, mais la science du Bien; il ne prétend pas que tout enseignement engendre la moralité, mais seulement l'enseignement moral. — Et cela même peut encore être mal compris. Il n'est pas vrai, pensera-t-on, que l'enseignement de la vertu engendre nécessairement la vertu. Ne voit-on pas tous les jours des hommes instruits de leur devoir refuser de l'accomplir? Suffit-il de faire connaître à un enfant les règles de la morale pour qu'il consente à les observer? — Socrate croit, en effet, que la science du Bien a pour conséquence

inévitable l'action bonne. Mais ce n'est pas posséder la science du Bien que d'avoir entendu énumérer les préceptes de la morale; la connaissance par ouï-dire n'est pas une science; savoir c'est comprendre; il ne nous sert à rien de constater les opinions d'autrui, si nous ne les jugeons pas. Celui qui est un méchant n'ignore peut-être pas que ses semblables voient en lui un méchant, mais il ne s'apparaît pas à lui-même comme méchant. En admettant qu'il ait conscience de sa méchanceté actuelle, il la justifie à ses propres yeux comme un moyen nécessaire en vue d'une fin supérieure, d'un bien d'un autre ordre; il ne s'affirme pas méchant absolument, mais relativement méchant, méchant pour le moment; il repousse comme une erreur l'opinion de ses semblables qu'il connaît pourtant et qu'il comprend en la rapportant à une conception de la vie qui n'est pas la sienne. Cet aveu, qui lui échappe peut-être : « Je fais mal », signifie qu'il agit contrairement à une loi généralement reconnue, mais qu'il ne reconnaît plus; le Bien, ou plutôt ce que les hommes appellent d'ordinaire le Bien, n'est pas alors son bien; il est possible que ce soit le bien d'un autre ou le sien même dans un autre temps, mais ce n'est pas actuellement le sien. Cette conception du méchant est sans doute contradictoire; il n'y a qu'un bien pour tous et pour chacun à tous les moments; mais elle ne constituerait pas une erreur si elle n'enfermait une contradiction. La connaissance du Bien qui se confond avec la moralité même, c'est donc, pour Socrate, non pas la mémoire des mots et des formules, mais la science

vraie qui pénètre l'essence de la vie et ne se produit que par l'effort de l'âme tout entière, connaissance plus ou moins réalisée en fait et dont nous pouvons dire que l'imperfection générale explique suffisamment l'incomplète efficacité.

Ainsi, pour Socrate, la pensée qui pense et la pensée qui agit ne sont qu'une même pensée. La spéculation pure, qui se désintéresse de l'action, est un non-sens : elle aboutit à une métaphysique extravagante; elle construit, au delà du monde réel, un monde d'hypothétiques imaginations. L'action pure, qui s'affranchit de la spéculation, n'est qu'une routine; impuissante à se fonder en droit, elle se détruit d'elle-même du moment qu'elle prétend se poser en principe et résister à la discussion. Il est impossible de séparer absolument deux termes qui n'apparaissent distincts que si l'on brise l'unité de l'esprit et si on l'oppose à lui-même en réalisant à part l'un de l'autre deux aspects complémentaires de son indivisible nature. Il n'est utile de bien penser qu'afin de bien vivre, et l'on n'est sûr de bien penser que si l'on vit bien. Il est impossible de bien vivre sans bien penser, et il suffit de bien penser pour bien vivre. Toute science doit nous fournir un moyen d'action, et sa puissance la juge; la physique aventureuse et vaine des Héraclite,des Démocrite, des Anaxagore a fait son temps. L'usage, la tradition, l'expérience ne nous apprennent pas à être heureux; la science du Bonheur se constitue par un examen réfléchi des conditions de la vie humaine; la morale vulgaire, la morale religieuse, la morale des sophistes, toutes les morales de l'opinion, aveugles et

chancelantes, doivent céder la place à la nouvelle philosophie, la philosophie du Bien, à la fois théorique et pratique, essentiellement vivante, qui n'est pas une vue sur les choses, une abstraction, un système plus ou moins provisoire, mais qui s'identifie avec la vie même, car philosopher c'est vivre, c'est vivre en pleine conscience et en plein bonheur.

« Or voici l'idée que la plupart des hommes se « forment de la science, dit Socrate dans le *Pro-* « *tagoras* de Platon; ils croient que la force lui « manque et que sa destinée n'est pas de gouver- « ner et de commander; ils s'imaginent au con- « traire que souvent elle a beau se trouver dans « un homme, ce n'est point elle qui commande, « mais quelque autre chose, tantôt la colère, tan- « tôt le plaisir, tantôt la douleur, quelquefois « l'amour, souvent la crainte, se représentant « réellement la science comme une esclave que « toutes ces passions traînent à leur suite comme « il leur plaît. En as-tu la même idée, ou juges-tu « que la science est une belle chose, faite pour « commander à l'homme; que quiconque aura la « connaissance du bien et du mal ne pourra ja- « mais être vaincu par quoi que ce soit, et ne fera « autre chose que ce que la science lui ordonne; « qu'enfin l'intelligence est suffisante pour défen- « dre l'homme contre toute espèce d'attaque? — « Socrate, répond Protagoras, la chose me paraît « telle que tu dis, et il serait honteux pour moi « plus que pour tout autre de ne pas reconnaître « que la science est ce qu'il y a de plus fort parmi « les hommes. »

LA MÉTHODE SOCRATIQUE

« Si nous discutions ensemble, disait Socrate à
« Euthyphron, pour savoir lequel est le plus grand
« de deux nombres, risquerions-nous de nous
« échauffer jusqu'à en venir aux mains? Ne se-
« rions-nous pas bientôt d'accord en nous mettant
« à compter? — Cela est sûr. — Et si nous discu-
« tions sur les dimensions relatives de deux corps,
« ne nous entendrions-nous pas très vite en les
« mesurant? — Évidemment. — Et si nous avions
« ensemble un débat sur le poids d'un objet,
« n'aurions-nous pas le moyen de terminer promp-
« tement notre différend? Ce serait de peser cet
« objet dans une balance, n'est-ce pas? — Certes
« oui. — Quelles sont donc, Euthyphron, les dis-
« cussions dans lesquelles on ne peut faire appel à
« aucune règle fixe, et qui sont si souvent l'origine
« d'inimitiés terribles? Peut-être ne te vient-il en
« ce moment à l'esprit aucun des sujets de ces
« disputes-là : je vais donc t'en proposer quel-
« ques-uns. Vois un peu si, par hasard, ce ne serait
« pas le juste et l'injuste, le beau et le laid, le
« bien et le mal? Ne sont-ce pas là les sujets de
« discorde qui engendrent des haines déplorables

« entre les hommes? — En effet, voilà bien la
« cause de toutes nos querelles. »

La morale n'existe encore à aucun degré comme science : les opinions des hommes sur le droit et le devoir sont incohérentes et contradictoires ; d'où l'état de guerre dans la société. La morale n'existe pas comme science, parce que toutes les questions relatives au bien et au mal, que les hommes ont coutume de poser et de résoudre à la légère, portent sur des termes mal définis. On ne sait de quoi on parle et on veut en parler. On décide si une action est juste ou non, sans savoir en quoi consiste la justice. On affirme que Nicomachide est un bon général sans s'être demandé en quoi consistent les vertus d'un chef d'armée. On emploie les mots sans en avoir pesé la valeur, sans en avoir fixé la signification. On prend successivement la même expression dans des sens très différents, et l'on s'imagine énoncer toujours la même idée, quand en réalité on passe sans cesse d'une idée à une autre. Ainsi on marche au hasard, on raisonne mal, on aboutit aux conséquences les plus fausses.

La clef de la méthode socratique, c'est l'art de faire des définitions.

Toute recherche scientifique suppose une définition provisoire de son objet et a pour but de rendre cette définition de plus en plus exacte et précise. Dans les sciences de la nature, c'est en étudiant les choses, c'est par des observations et des expériences que nous vérifions, que nous rectifions, que nous complétons les notions originairement empruntées à la connaissance vulgaire.

D'ailleurs la méthode expérimentale est d'invention toute moderne et Socrate ignorait nos procédés pour définir les phénomènes et les êtres du monde matériel. Mais, tandis que nous n'atteignons le monde de la matière que par des moyens indirects, nous portons en nous le monde des choses morales, et pour le définir nous n'avons qu'à nous interroger nous-mêmes. Pour cela nous partirons de définitions quelconques, si imparfaites soient-elles, et nous les perfectionnerons à l'aide d'une série d'expériences intérieures; nous confronterons notre définition avec son objet autant de fois que nous pourrons, de manière qu'elle s'y applique exactement et avec précision. Le savant qui veut définir le chien ou l'homme étudie autant d'hommes et de chiens qu'il en peut rencontrer, et avec le plus grand souci d'être un observateur fidèle et complet ; nous appelons aujourd'hui *induction* cette énumération des cas particuliers suivie de l'affirmation d'une loi générale qui les régit. Pour Socrate, l'*induction* consistait à passer en revue, non pas les faits ou les êtres du dehors, mais les faits ou les actes du dedans pour en discerner les caractères généraux.

Quel est l'objet d'une définition morale ? C'est une pure idée. Définir la justice, ce n'est pas décrire la manière dont les choses sont faites ou dont les phénomènes se passent, c'est déterminer la règle selon laquelle nous concevons que notre action doit ordonner les choses et les phénomènes. Le contenu d'une définition de la justice n'est pas donné par l'expérience de la réalité matérielle, il est au contraire posé par notre esprit comme un idéal à réaliser. C'est en nous, en nous seul que nous rencontrons l'objet à définir.

Mais comment pouvons-nous donc nous tromper parfois en le définissant? Comment les définitions vulgaires de la justice ou de la vertu se trouvent-elles si éloignées de la vérité ? Comment chacun n'aperçoit-il pas en lui-même tout ce qui constitue l'essence de sa pensée? Ne serait-on pas amené à croire, après avoir constaté la diversité des opinions humaines, que tous les esprits ne sont pas faits d'une même pensée et que, par nature, ils sont disposés à des affirmations radicalement différentes ? Socrate ne le croit pas. Les mêmes données sont présentes à tous les esprits, la même vérité est immanente à toute pensée, et aucun homme n'affirme jamais que la vérité telle qu'il la saisit en lui. Mais tous ne voient pas à chaque instant toute la vérité; chacun n'en distingue qu'une partie, et son erreur consiste à prendre cette partie pour le tout. Ayant à définir le courage, on décrira par exemple la bravoure à la guerre qui n'est qu'une partie du courage et on oubliera que le citoyen qui résiste à l'entraînement de la multitude et veut l'arrêter quand elle est sur le point de commettre une mauvaise action, mérite, lui aussi, le titre d'homme courageux. Chaque idée morale comporte ainsi une multitude d'applications variées dont aucune n'épuise la puissance de sa signification. Définir une idée, ce n'est pas déterminer ce que nous apercevons de son contenu quand nous l'approprions à une circonstance particulière ; dire en quoi consiste le courage, ce n'est pas ra-

conter les exploits d'Alcibiade ou de Xénophon; définir une idée, c'est la considérer en elle-même pour la distinguer de tout ce qui ne lui appartient pas véritablement; c'est énumérer les caractères qui ne lui font jamais défaut, et c'est les énumérer tous. La définition d'une idée doit être générale, c'est-à-dire convenir à tout le genre défini et non pas seulement à quelques-unes de ses espèces : une idée est essentiellement un genre. Il n'y a qu'un courage, qu'une vertu, qu'une justice, mais les espèces du courage, de la vertu, de la justice sont innombrables.

« Tâche de m'expliquer un peu plus clairement « ce que je t'ai demandé, dit Socrate à Euthy- « phron; car tu n'as pas encore satisfait à ma « question, et tu ne m'as pas enseigné ce que c'est « que la sainteté : tu m'as dit seulement que ce « qui est saint c'est l'action que tu vas accomplir « aujourd'hui. — Je t'ai dit la vérité. — Peut- « être; mais n'y a-t-il pas beaucoup d'autres « choses que tu appelles saintes? — Sans doute. « — Souviens-toi donc, je te prie, que ce que je « t'ai demandé, ce n'est pas que tu m'enseignasses « une ou deux choses saintes parmi un grand « nombre d'autres qui le sont aussi : je t'ai prié « de m'exposer l'idée de la sainteté en elle-même. « Car tu m'as dit toi-même qu'il y a un seul et « même caractère qui fait que les choses saintes « sont saintes, comme il y en a un qui fait que « l'impiété est toujours impiété ; ne t'en souviens- « tu pas? — Oui, je m'en souviens. — Enseigne- « moi donc quelle est cette idée, quel est ce ca- « ractère, afin que l'ayant toujours devant les

« yeux, et m'en servant comme d'un modèle, je « puisse affirmer, au sujet de ce que tu feras, « toi ou un autre, que ce qui lui ressemble est « saint, et que ce qui ne lui ressemble pas est » impie. »

Non seulement une bonne définition ne doit contenir que les caractères essentiels de l'idée en laissant de côté toutes les déterminations fortuites qui se rencontrent dans les objets individuels, mais elle doit discerner, parmi les caractères qui appartiennent nécessairement à une idée, ceux qui lui sont vraiment essentiels, c'est-à-dire qui expriment sa nature considérée en elle-même, de ceux qui ne résultent que de sa comparaison avec d'autres idées et qu'on appelle ses propriétés. Un triangle se définit : la figure formée par trois droites qui se coupent deux à deux dans un plan. Si tout triangle a la somme de ses angles égale à deux angles droits, c'est là une propriété du triangle qui apparaît seulement quand on met en rapport cette figure avec la figure de deux angles droits ; le triangle possède ainsi des propriétés à l'infini ; mais aucune de ses propriétés ne définit le triangle.

« Ainsi, dit encore Socrate à Euthyphron, quand « je te demandais ce que c'est précisément que la « sainteté, tu n'as pas voulu sans doute m'expli- « quer son essence, et tu t'es contenté de m'indi- « quer une de ses propriétés, qui est d'être aimée « de tous les dieux. Mais quelle est la nature « même de la sainteté? C'est ce que tu ne m'as « pas encore dit. Si donc tu le veux bien, je t'en « conjure, ne m'en fais pas un secret; et, com- « mençant enfin par le commencement, ap-

« prends-moi ce que c'est que la sainteté, qu'elle « soit aimée des dieux ou qu'il lui arrive quelque « autre chose ; car ce n'est pas là-dessus que nous « disputons. »

La définition du genre ou de l'idée une fois découverte par l'induction, il faut, selon Socrate, la vérifier par la déduction ; il faut, la prenant pour point de départ encore hypothétique, en chercher toutes les conséquences, puis examiner si elles ne sont pas contradictoires entre elles. Par exemple, la définition qu'Euthyphron avait donnée de la sainteté : la sainteté est ce qui plaît aux dieux, n'avait pas seulement le défaut d'énoncer une propriété, non l'essence de l'idée à définir ; elle était fausse, car on en pouvait déduire des conséquences absurdes. « Voyons, examinons bien ce que nous « disons, reprend Socrate. Une chose sainte, un « homme saint, c'est une chose, c'est un homme « qui est agréable aux dieux : une chose impie, « un homme impie, c'est un homme, c'est une « chose qui leur est désagréable. Ainsi le saint et « l'impie sont directement opposés, n'est-ce pas ? « — Certainement. — Et tu admets cela sans « hésiter. — Sans hésiter, Socrate ; voilà qui est « admis. — Mais n'admets-tu pas aussi que les « dieux ont souvent entre eux des inimitiés et des « haines, et qu'ils sont souvent brouillés et divisés ? « — Je l'admets. — Examinons donc à quel sujet « peut se produire cette différence de sentiments « qui fait naître entre eux ces inimitiés et ces « haines. Ce n'est pas au sujet des nombres, des « longueurs, ou des poids ; et, s'il est vrai que « les dieux se querellent, ce ne peut être que

« sur le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien « et le mal, comme les hommes. — Fort bien dit. « — Et les choses que chacun des dieux trouve « belles, bonnes et justes, il les aime, et il hait leurs « contraires ? — Oui. — Et, selon toi, une même « chose paraît juste aux uns et injuste aux autres, « et c'est là la source de leurs discordes et de leurs « guerres, n'est-ce pas ? — Sans doute. — Il « suit de là qu'une même chose est aimée et haïe « des dieux, qu'elle leur est en même temps « agréable et désagréable. — A ce qu'il semble. « — D'après ce raisonnement, le saint et l'impie « sont donc la même chose. — Cela pourrait bien « être. — Mais alors tu n'as pas satisfait à ma « question, admirable Euthyphron ; car je ne te « demandais pas ce qui est tout à la fois saint et « impie, tandis que d'après tes réponses ce qui « plaît aux dieux peut aussi leur déplaire, de ma« nière que par chacune de tes actions tu plai« ras à Jupiter et déplairas à Saturne, tu seras « agréable à Vulcain et désagréable à Junon, et « ainsi de suite pour les autres dieux qui ne seront « pas du même avis sur ta conduite. » Ainsi la définition proposée : la sainteté est ce qui plaît aux dieux, se trouve démontrée fausse, du moins si l'on s'en tient à la conception vulgaire de la divinité.

La déduction a donc pour rôle d'éprouver la valeur des affirmations auxquelles nous conduit l'induction. Elle sert aussi, lorsqu'une proposition suffisamment vérifiée a été reconnue certaine, à démontrer des vérités qui en dépendent. « Si quelqu'un contredisait Socrate sans « avoir de bonnes raisons à donner, nous dit

« Xénophon, s'il soutenait, sans aucune preuve,
« que tel homme était plus sage, plus savant ad-
« ministrateur, plus courageux que tel autre,
« Socrate ramenait la question aux premiers prin-
« cipes : « Vous dites donc que l'homme que vous
« nous vantez est bien meilleur citoyen que celui
« dont je parle? — C'est ce que je soutiens. —
« Voyons donc; ne faut-il pas examiner d'abord
« quel est le devoir d'un citoyen? — J'y consens.
« — S'il s'agit de l'administration des finances,
« celui qui enrichira le plus la république ne l'em-
« portera-t-il pas sur ses concitoyens? — Assuré-
« ment. — Et, dans la guerre, celui qui la rendra
« plus souvent victorieuse de ses ennemis? —
« Sans doute. — Et, dans les négociations, celui
« qui lui ménagera l'alliance des peuples qui com-
« battent contre elle? — Je ne le conteste pas. —
« Et, dans l'assemblée du peuple, celui qui saura le
« mieux apaiser les dissensions, et qui ramènera
« le plus aisément la concorde? — Je le crois. —
« C'est ainsi qu'en réduisant les questions à leurs
« éléments les plus simples Socrate rendait la
« vérité manifeste à ses interlocuteurs. »

Faire de bonnes définitions pour pouvoir les appliquer ensuite avec justesse à tous les cas particuliers, voilà le fond de la méthode socratique. Savoir ce que c'est que la justice, que la vertu, que le courage, cela est absolument nécessaire non seulement pour se permettre d'affirmer en toute assurance qu'Aristide est juste, que Platon est vertueux, que Lachès est brave, mais aussi et surtout pour devenir soi-même un homme courageux, vertueux et juste. La science est un ensemble de

définitions dont la valeur dépend de notre souci de la méthode. La vie, comme la science, se compose d'un ensemble de définitions que nous nous donnons de nous-mêmes à nous-mêmes, et qui décident de notre conduite. Se définir soi-même en toute vérité, c'est-à-dire définir à la fois ce qu'on doit être et ce qu'on n'est pas encore afin de l'être un jour, c'est en quoi consiste la vie méthodique, la vie morale, la sagesse.

Si chaque définition doit s'obtenir et se contrôler par des procédés rationnels, l'ensemble de toutes les définitions qui constituent la science et qui dirigent la vie doit aussi s'ordonner conformément aux exigences de la raison. Les idées ne se produisent pas à part les unes des autres sans liens qui les unissent; elles s'entretiennent toutes et forment un système cohérent ; il s'agit donc de les classer en commençant par les plus générales de toutes et en les divisant progressivement en espèces de plus en plus particulières par une énumération complète. C'est là le but dernier de la philosophie ; Socrate ne se contente pas de rechercher l'essence de chaque idée, il veut en connaître la place dans la hiérarchie des idées; et alors il en possède la détermination complète, car il sait ce qu'elle est en elle-même et ce qu'elle est par rapport à toutes les autres. Il n'est pas indifférent de considérer, par exemple, la justice comme une espèce (une partie, disait Socrate) du courage, ou au contraire le courage comme une espèce de la justice, ou enfin le courage et la justice comme deux espèces différentes d'un même genre, la sagesse. C'est même dans la solution que donne

Socrate à cette question de la dépendance réciproque des vertus que consiste toute l'originalité de sa morale ; car en subordonnant la justice, le courage et la tempérance à la sagesse, il établit le principe de l'union indissoluble de la spéculation et de l'action ou de la toute-puissance de la science. Parcourir les genres dans leur ordre véritable après les avoir définis, c'est ce que Socrate appelle quelquefois « dialoguer par genres » ; et, en effet, les recherches philosophiques de Socrate se poursuivaient toujours par des dialogues ; mais l'expression grecque que nous traduisons ici signifie également bien « distribuer par genres les idées », de sorte qu'en attribuant au philosophe, comme fonction essentielle, la dialectique par genres, Socrate jouant sur les mots faisait allusion à la fois au fond et à la forme de sa méthode morale.

Cette forme du dialogue, dont Socrate faisait un perpétuel usage, n'était d'ailleurs pas arbitrairement choisie, et ce sont encore des raisons de méthode qui la lui avaient fait adopter à l'exclusion de tout autre procédé d'enseignement. Et, en effet, chacun de nous porte en soi toute la vérité ; il suffit d'éveiller notre attention pour nous amener à contempler en nous-mêmes ce que nous connaissons déjà sans nous en douter, les justes définitions des idées et leurs conséquences. Bien plus, il n'y a pas d'autre moyen, pour instruire un homme, que de provoquer en lui la réflexion. On ne verse pas la science d'un esprit dans un autre ; on n'échange pas les idées comme on fait commerce des choses ; le plus habile des maîtres ne

peut livrer à ses disciples que l'expression de sa pensée, qui n'est pas sa pensée. Les mêmes mots suscitent, il est vrai, bien souvent des pensées analogues dans tous les esprits : quand je parle de la table ou de l'arbre, tout le monde m'entend, bien que chacun se fasse sans doute une idée différente de ces objets ; peu importe, dans la vie courante, et en pareille matière, la diversité des conceptions individuelles, pourvu qu'on soit à peu près d'accord sur leur application dans la plupart des cas ; et d'ailleurs il existe assez d'arbres et de tables pour que, par des expériences communes, nous puissions suffisamment vérifier de telles idées, et les établir en harmonie avec celles de nos semblables. Mais les idées morales n'ont pas d'objet extérieur qui leur corresponde, et c'est en soi-même que chacun peut seulement en contrôler l'exactitude. Ici les différences des conceptions individuelles deviennent incomparablement plus profondes et ne sont plus compensées par la facilité d'une vérification en commun sur une réalité sensible. Alors, non seulement les mêmes mots ne signifient plus les mêmes choses pour tous les esprits, mais il y a des mots qui n'ont aucun sens pour certains esprits. Par suite, un philosophe qui expose sa doctrine en un discours continu risque fort d'être mal compris ou de ne pas l'être du tout ; et, ce qui est plus grave encore, il peut faire naître chez ses auditeurs l'illusion qu'ils ont appris quelque chose quand ils n'ont retenu que des mots dont ils ignorent ou dont ils faussent le sens. Aussi voyons-nous que Socrate refusait en toute occasion de livrer directement sa pensée même à ses amis les plus chers,

même à ses disciples les mieux préparés. Il ne consentait qu'à les secourir dans le travail, seul fécond, par lequel ils chercheraient à trouver d'eux-mêmes ce que, pour sa part, il avait déjà découvert : il les interrogeait et, par la manière dont il dirigeait ses questions, les amenait progressivement à décider, sans recours à aucune autre autorité que celle de leur raison, sans complaisance pour la parole du maître, puisque le maître n'affirmait rien, de quel côté se trouvait la véritable solution de chaque problème.

La méthode interrogative est un procédé d'enseignement des plus avantageux pour qui le manie avec adresse; car elle permet à celui qui l'emploie de varier ses démonstrations selon son interlocuteur, en tenant compte de ses connaissances et de ses erreurs, comme aussi de tous les obstacles qui peuvent arrêter un débutant, et que tant de maîtres ne songent pas à écarter d'avance. En revanche, l'usage de cette méthode exige des qualités d'esprit tout à fait rares. La discussion d'une question par demandes et par réponses, si habile qu'on soit à la diriger suivant un plan préconçu, produit toujours des surprises ; il faut sans cesse que celui qui la mène en modifie la marche pour se conformer à la nécessité d'accepter toute réponse, juste ou non, et de ne la rectifier, s'il y a lieu, que progressivement et par de nouvelles questions. C'est une perpétuelle invention de la part du maître. Aucun incident imprévu ne doit le troubler. Par sa présence d'esprit, son sang-froid, sa souplesse, il faut qu'il tourne toutes les difficultés, sans perdre de vue son objet principal, sans s'égarer trop loin de la voie qu'il s'est tracée, sans manquer le but qu'il poursuit. Socrate excellait dans cet art de la discussion dialoguée. Il y apportait un tact, une délicatesse exceptionnels. Dès les premiers mots d'un entretien, il savait discerner la valeur de celui auquel il s'adressait, et proportionner à ses forces l'effort intellectuel qu'il allait lui demander. Il réussissait à se mettre à la portée des esprits les moins cultivés par un langage des plus concrets, par l'emploi d'exemples admirablement choisis, par la trivialité même de ses expressions, et avec une aisance incomparable il s'élevait et il élevait les autres des sujets les plus communs, les plus bas, aux réflexions les plus hautes, les plus rares, communiquant alors à tous ceux qui l'entouraient son émotion en présence du vrai, son enthousiasme pour le bien, son sentiment profond du divin.

Mais ce qui contribuait par-dessus tout à rendre la dialectique de Socrate invincible, c'est qu'il n'épargnait aucune des préparations nécessaires, c'est qu'il multipliait les précautions initiales, dussent-elles paraître à ses interlocuteurs importunes et superflues. « Socrate est toujours ainsi, dit « Calliclès dans le *Gorgias* de Platon ; il fait de « petites questions qui ne sont de nulle importance, « et puis il vous réfute... Allons, continue tes mi- « nutieuses, tes minuscules interrogations. — Tu « es heureux, répond Socrate, d'avoir été initié « aux grands mystères avant de l'avoir été aux « petits. » — « Ne sois point surpris, dit encore So- « crate, si je t'interroge sur des choses qui parais-

« sent évidentes : car ce n'est point à cause de toi « que j'agis ainsi, mais dans l'intérêt de la dis- « cussion, afin qu'elle marche régulièrement et « que sur de simples conjectures nous ne prenions « point l'habitude de prévenir et deviner nos pen- « sées de part et d'autre. »

Le premier soin de Socrate, au début d'un entretien, était de détruire dans l'esprit de celui qu'il interrogeait tous les préjugés dont il pouvait s'aveugler. Nous ne recevons la vérité qu'autant que nous avons abandonné l'erreur. Pour nous laisser instruire, il faut que nous ayons renoncé à cette confiance instinctive que nous accordons à toutes nos opinions, même les plus injustifiées ; il faut qu'un doute se soit élevé en nous sur la valeur de nos connaissances et qu'une réflexion salutaire sur les conditions de la certitude nous ait rendus défiants à l'égard de trop faciles conjectures ; il faut que, nous conformant à la maxime de Delphes : « Connais-toi toi-même », nous nous apercevions que ce que nous savons le mieux, c'est que nous ne savons rien. Socrate commençait donc par demander à son interlocuteur quelle était son opinion sur la question proposée ; s'il la jugeait fausse, il continuait ses questions de manière à faire apparaître successivement toutes les conséquences de cette opinion jusqu'à une contradiction finale, qui en fît éclater l'absurdité. C'est ce qu'on appelait l'*ironie* socratique. « J'avais déjà ouï dire, Socrate, « avant de causer avec toi, lui dit Ménon, que tu « ne savais faire autre chose que douter et jeter les « autres dans le doute : et je vois à présent que tu me « fascines l'esprit par tes charmes et tes maléfices,

« enfin que tu m'as comme enchanté, de manière « que je suis tout rempli de doutes. Et, s'il est « permis de plaisanter, il me paraît que tu res- « sembles parfaitement, pour la figure et pour « tout le reste, à cette large torpille marine qui « engourdit tous ceux qui l'approchent et la tou- « chent. Je pense que tu as fait le même effet sur « moi : car je suis véritablement engourdi d'esprit « et de corps, et je ne sais que te répondre. Ce- « pendant j'ai discouru mille fois tout au long sur « la vertu devant beaucoup de personnes, et fort « bien, à ce qu'il me paraissait. Mais en ce mo- « ment je ne puis pas seulement dire ce que c'est. « Tu prends à mon avis le bon parti, de ne point « aller sur mer, de ne point voyager en d'autres « pays : car, si tu faisais la même chose dans quelque « autre ville, on te punirait bien vite du dernier « supplice comme un enchanteur. »

Quand il avait fait comprendre à son interlocuteur qu'il ne savait ce qu'il disait, qu'il ignorait absolument ce qu'il croyait le mieux connaître, Socrate insistait encore ; il le forçait à avouer son embarras, il lui imposait l'humiliation de déclarer son impuissance à sortir de difficulté par les voies qui lui étaient habituelles. « Je n'entends plus « rien à mes propres réponses, dit Euthydème, à « Socrate qui l'interrogeait sur la nature de la « justice. — Mais, Euthydème, reprend Socrate, « si quelqu'un voulait dire la vérité et qu'il ne « parlât jamais de la même manière sur les mêmes « choses ; s'il disait du même chemin tantôt qu'il « conduit à l'orient et tantôt qu'il mène à l'occi- « dent, et si, en faisant une addition, il trouvait

« tantôt plus et tantôt moins, que dirais-tu d'un « tel homme ? — Qu'il ne sait pas ce qu'il prétend « savoir. — Connais-tu des gens qu'on appelle « serviles? — Assurément. — Il est clair que c'est à « cause de leur ignorance ; mais est-ce parce qu'ils « ignorent l'art de travailler le cuivre qu'on leur « donne ce nom ? — Nullement. — Est-ce parce « qu'ils ne savent pas le métier de maçons ? — « Pas davantage. — Parce qu'ils ne savent pas « faire de souliers ? — Non vraiment, c'est tout « le contraire ; car ordinairement ceux qui savent « le mieux ces métiers sont de condition servile. — « On donne donc ce nom injurieux à ceux qui « ignorent ce que c'est que le beau, le bien et le « juste ? — Je le crois. — Fais donc tous tes « efforts pour n'être pas compté parmi les esprits « serviles. — En vérité, Socrate, je me croyais « très avancé dans la philosophie, et je pensais « avoir appris par elle tout ce qui convient à « un homme qui recherche la vertu. Figure-toi « quel est à présent mon découragement, en « voyant que, pour fruit de tant de peines, je ne « puis pas même répondre aux questions qu'on « me fait sur ce qu'il est si important de savoir, et « que je ne connais plus aucune route qui puisse « me conduire à devenir meilleur. » Et Xénophon ajoute : « Il se retira tout découragé, se méprisant « lui-même et ne se regardant plus que comme un « esclave. »

« La plupart de ceux dont Socrate confondait « ainsi l'orgueil, dit encore Xénophon, ne reve- « naient plus le voir, et il les jugeait d'autant plus « sots. » Mais ceux qui étaient assez intelligents

pour se féliciter de la rude épreuve à laquelle ils avaient été soumis, s'empressaient de demander à Socrate la complète guérison de leur âme, et, après s'être purifiés de l'erreur, ils désiraient la vérité. C'est alors que Socrate les amenait par de nouvelles questions à enfanter d'eux-mêmes la science dont leur pensée était grosse. Il donnait aux esprits les mêmes soins que sa mère avait donnés aux corps ; il pratiquait la *maïeutique* ou l'art de l'accouchement. « Le métier d'accoucheur, « tel que je l'exerce, dit Socrate dans le *Théétète* « de Platon, ressemble en tout à celui des sages- « femmes sauf en ceci que j'accouche les hommes, « non les femmes, les âmes, non les corps. Son « plus grand avantage, c'est qu'il me permet de « discerner à coup sûr si ce que l'âme d'un jeune « homme enfante est un fantôme, une chimère, « ou une réalité. J'ai, d'ailleurs, cela de commun « avec les sages-femmes que, par moi-même, je « suis stérile en fait de sagesse, et, si l'on m'a « reproché souvent d'interroger les autres sans « répondre moi-même à aucune des questions « qu'on me propose, ce reproche n'est pas sans « fondement. Mais voici pourquoi j'en use de la « sorte : c'est que le Dieu me fait un devoir d'aider « les autres à enfanter et en même temps il « m'empêche de rien produire moi-même. De là « vient que je suis si peu savant, et que je ne « puis me vanter d'aucune découverte qui soit une « production de mon âme. Au lieu que ceux qui « conversent avec moi, bien qu'au commencement « quelques-uns d'entre eux se montrent fort igno- « rants, à mesure qu'ils me fréquentent font de mer-

« veilleux progrès dont ils sont étonnés ainsi que « les autres, lorsque le Dieu veut les féconder. »

Dans cette œuvre d'ardente propagande pour la libre et féconde réflexion individuelle, Socrate était soutenu par un puissant amour de la vérité, qu'il cherchait à inspirer à tous ses semblables. L'accord des esprits après discussion étant pour lui une des conditions indispensables de la certitude scientifique, l'amour de la vérité avait en lui pour conséquence l'amour de tous les hommes qui pouvaient collaborer à la conquête du vrai. Sa philanthropie, attestée par ses contemporains, n'avait pas pour origine un sentiment de grande pitié à l'égard des misères humaines, mais le culte de la raison en elle-même et dans tous les êtres auxquels elle confère une dignité morale. « Pour « moi, dit Socrate dans l'*Euthyphron* de Platon, « l'amour que j'ai pour les hommes me porte à « leur enseigner tout ce que je sais, non seulement « sans leur demander de récompense, mais en les « prévenant même et en les pressant de m'écou- « ter. » — « Je ne sais à vrai dire qu'une petite « science, disait encore Socrate, c'est la science de « l'amour. » Et il distinguait deux sortes d'amour, l'un ne s'adressant qu'au corps, et funeste, l'autre ne s'adressant qu'à l'âme et seul raisonnable. « N'y a-t-il pas deux Vénus, l'une céleste, l'autre « terrestre ? L'une et l'autre ont leurs autels et « leurs temples ; à l'une on offre des sacrifices « matériels, à l'autre de chastes hommages, et « tandis que la Vénus terrestre unit les corps, « n'est-ce pas la céleste qui unit les âmes, qui « inspire la tendre amitié et les bonnes actions ? »

C'est cet amour céleste que Socrate s'efforçait de communiquer à ses disciples. « Socrate, nous dit « Xénophon, n'avait jamais voulu se faire payer « ses leçons : c'était, selon lui, se rendre esclave, « puisqu'on s'imposait l'obligation de converser « avec ceux dont on recevait un salaire, mais il « espérait que ceux qui auraient adopté sa philo- « sophie lui seraient éternellement dévoués, et « qu'ils s'aimeraient toujours entre eux. »

Avant d'être une conséquence de ses principes de morale, le culte de cette amitié qui n'est qu'une forme de l'amour du vrai se trouvait être déjà pour Socrate un moyen nécessaire de la méthode. Pas de progrès dans la connaissance sans un mouvement spontané qui tende à affranchir l'esprit de l'erreur ; les procédés logiques n'ont aucune valeur en eux-mêmes, s'ils ne sont mis au service d'une pensée active ; la recherche de la certitude est un acte vivant, non une routine dont il suffise d'énumérer tous les procédés pour que le premier venu puisse en faire usage avec succès ; tout esprit se fait soi-même et ne peut recevoir des autres qu'un appui, qu'un secours, qu'une exhortation ; la réflexion ne s'enseigne pas, elle est naturelle ; elle suppose l'amour, le désintéressement, le détachement de soi-même, l'oubli du corps, de l'habitude, de l'opinion, de tous les esclavages. Mais, si la moralité consiste également à se rendre libre et n'est rien de plus qu'un renoncement réfléchi à toute dépendance, nous voyons que la pratique de la méthode suppose déjà la moralité, et comme, aux yeux de Socrate, la moralité n'existe que par la méthode, il nous semble décou-

vrir une contradiction invincible au cœur même de la philosophie socratique.

Mais ce n'est là qu'une apparence, et tout s'explique pour qui comprend la juste définition de l'esprit. L'esprit n'est jamais seulement ce qu'il est ou ce qu'il se paraît être à lui-même ; il est lui-même et il est tout ; son progrès consiste essentiellement à s'apparaître de plus en plus tel qu'il est en réalité, à faire passer du sentiment obscur de l'inconscient aux formes précises de la conscience tout son contenu invariable. L'esprit se précède donc toujours lui-même en apparence ; il faut qu'il ait été ce qu'il est pour pouvoir l'être, mais le progrès consiste justement pour lui à être plus clairement, plus consciemment ce qu'il était sans le savoir ; tout homme possède en lui la moralité, et la moralité absolue, mais chacun ne la dégage par la réflexion que dans une certaine mesure, et les différences individuelles se réduisent à cette inégalité de réflexion ou de méthode qui, à son tour, est un élément de la nature de l'esprit, de sorte que le développement moral a bien pour condition la réflexion ou la méthode, mais la réflexion ou la méthode dépend elle-même de la valeur morale de l'individu ou, si l'on veut, elle est cette valeur même. L'implication réciproque des idées est le signe de l'unité irréductible du réel, sans parties, sans moments, dont nous ne détachons les composants abstraits que pour nous apercevoir de leur insuffisance absolue à rien composer.

IV

LA MORALE SOCRATIQUE

Socrate enseignait à ses contemporains, non pas une formule définitive de la sagesse humaine, mais une méthode pour déterminer la nature du Bien et pour diriger leur perfectionnement intérieur. Connaître la méthode de Socrate, c'est posséder le meilleur de sa philosophie, et ce serait mal comprendre sa vraie pensée que de considérer dans la science le résultat plutôt que la découverte, le fait accompli plutôt que l'acte vivant de production. La philosophie doit d'abord être une méthode, et, si elle ne se borne pas à n'être que cela, elle risque fort de n'être plus rien. Ce sont les dogmes qui ont perdu les écoles. La grandeur de Socrate et la toute-puissance de son esprit, vivant encore parmi nous, tient justement à son refus opiniâtre d'enchaîner dans des formules trop étroites la liberté infinie de sa pensée : on s'est étonné parfois qu'une philosophie si pauvre en conclusions ait exercé une pareille influence sur le développement des systèmes ; mais c'est qu'on n'apercevait pas la richesse de ses principes, richesse intacte, prête à tous les usages, non en partie détruite par des spéculations inconsidérées, par de mauvais mar-

chés. N'échangeons pas l'esprit pour ses produits: l'outil vaut mieux que l'ouvrage pour lequel il nous sert et l'outil peut se fausser à faire de mauvais ouvrage.

La vertu est une science, voilà le fondement de la morale socratique, en voilà du même coup presque tout le contenu. La vertu est une science. Elle peut donc s'enseigner. Elle n'est pas une disposition irréductible des individus, ou une habitude acquise par un exercice inintelligent, par la répétition machinale des actes vertueux, elle consiste uniquement dans la connaissance du Bien. Et cela parce que, contrairement à l'opinion vulgaire, le bien, le juste, le devoir ne s'opposent pas absolument à l'utile ou à l'agréable, mais ne sont en réalité que la conception la plus véritable de notre intérêt. Les mots bon et mauvais, bien et mal sont ambigus ; nous les entendons tantôt dans le sens d'agréable, tantôt dans le sens d'utile, tantôt dans le sens de beau ou juste, et de là toutes sortes de confusions dans le langage ; mais c'est encore par une confusion d'idées que nous distinguons si profondément l'agréable, l'utile, et le beau ou le juste ; nous voyons des séparations absolues là où il n'y a en réalité que des différences de points de vue. « Quel est le plus « grand *mal* à ton avis, dit Socrate à Polus dans le « *Gorgias*, de faire une injustice ou de la subir ? — « De la subir, selon moi. — Et quel est le plus *laid* « de faire une injustice, ou de la subir ? Réponds. « — De la faire. — Si cela est plus *laid*, c'est donc « aussi un plus grand *mal*. — Point du tout. — « J'entends. Tu ne crois pas, à ce qu'il paraît, que « le *beau* et le *bon*, le mauvais et le honteux soient « la même chose. » — « Les Athéniens, dit Alci- « biade à Socrate, délibèrent très rarement sur « ce qui est le plus juste ou le plus injuste : car « cela leur paraît très clair ; et, sans s'y arrêter, « ils cherchent uniquement ce qui est le plus « utile. Or, l'*utile* et le *juste* sont fort différents, « je pense, puisqu'il y a eu beaucoup de gens qui « se sont très bien trouvés d'avoir commis de « grandes injustices, et d'autres qui, je crois, pour « avoir été justes, ont assez mal réussi. » La raison pour laquelle on n'aperçoit pas l'analogie de l'utile et du juste, c'est qu'on ne définit pas la notion d'utilité. En cherchant méthodiquement à constituer cette définition, on verra qu'elle se concilie nécessairement avec celle de la justice.

D'abord l'idée d'utilité est essentiellement l'idée d'un rapport entre un moyen et une fin; aucune chose n'est utile en soi, elle est utile à quelque chose ou à quelqu'un; et le mot grec, qui signifie bon, étant surtout usité dans le sens d'utile, Socrate est amené à poser en principe qu'aucune chose n'est bonne en soi, mais que tout bien est relatif. « Aristippe, nous dit Xénophon, demandait « un jour à Socrate s'il connaissait quelque chose « de bon. Si Socrate avait répondu que la boisson, « la nourriture, la richesse, la santé, la force, l'in- « trépidité sont des biens, Aristippe lui aurait dé- « montré que ce sont quelquefois des maux. « Me « demandes-tu, dit Socrate, si je connais quelque « chose de bon pour la fièvre? — Non. — Pour « les maux d'yeux? — Pas davantage. — Pour la « faim? — Pas encore. — Si tu me demandes

« quelque chose de bon qui ne soit bon à rien, je « ne le connais ni n'ai besoin de le connaître. » Socrate, s'adressant une autre fois à Euthydème, lui disait : « Sans doute tu connais quels sont les « vrais biens et les vrais maux? — Par Jupiter, « répondit Euthydème, si je l'ignorais, je serais « au-dessous des esclaves eux-mêmes. — Allons, « fais-moi part de tes idées. — Ce n'est pas bien « difficile. D'abord je crois que la santé est un « bien, que la maladie est un mal; ensuite que les « causes de l'une et de l'autre, c'est-à-dire les « boissons, les aliments, les travaux, sont des « biens quand elles contribuent à la santé, des « maux quand elles donnent des maladies. — Par « conséquent, la santé et la maladie sont elles- « mêmes des biens quand elles procurent du bien, « et des maux quand elles causent du mal. — Et « quand donc la santé produit-elle du mal, et la « maladie du bien? — Lorsque des hommes, « pleins de confiance dans leur bonne santé, vont « chercher la mort dans une expédition peu glo- « rieuse ou dans une navigation funeste, et que « d'autres, retenus chez eux par la maladie, échap- « pent à tout péril. — Tu dis vrai, mais tu vois « bien d'un autre côté qu'avec la santé on profite « des bonnes occasions, tandis qu'on les manque « quand on se porte mal. — Mais les choses qui « sont tantôt utiles et tantôt nuisibles ne sont pas « plus des biens que des maux, n'est-ce pas? — Cela « me paraît ainsi, du moins d'après notre raison- « nement. Mais on ne peut nier que la science ne « soit un bien; car dans quelle affaire l'homme « instruit n'aura-t-il pas plus d'avantage que l'i-

« gnorant? — Quoi! n'as-tu pas entendu parler de « Dédale? Ignores-tu que, pris par Minos à cause « de sa science, il fut contraint de le servir, privé « à la fois de sa patrie et de la liberté; que, voulant « prendre la fuite avec son fils, il le perdit sans « pouvoir lui-même se sauver; et que, transporté « chez des barbares, il fut encore une fois esclave? « — Oui, on raconte cette histoire. — Et n'as-tu « pas appris les infortunes de Palamède? On « croit généralement qu'Ulysse, jaloux de son ha- « bileté, fut l'auteur de sa mort. — Je sais encore « cela. — Combien d'autres hommes enlevés par « le roi de Perse, à cause de leur science, languis- « sent aujourd'hui dans les fers! — Du moins, « Socrate, nul doute que le bonheur ne soit un « bien. — Pourvu, Euthydème, qu'on ne le fasse « pas consister dans des biens équivoques. — Eh! « qu'y a-t-il d'équivoque dans ce qui fait le bon- « heur? — Rien; à moins qu'on ne joigne à l'idée « du bonheur la beauté, la force, la richesse, la « gloire et mille autres choses semblables. — « Nous y joindrons certainement tout cela. Car « que resterait-il pour composer le bonheur? — Eh « bien! confonds avec le bonheur, j'y consens, tous « ces avantages si souvent funestes. Combien « de fois la beauté n'a-t-elle pas été corrompue par « d'infâmes séducteurs! Que de gens sont tombés « dans le malheur pour avoir formé de trop vastes « entreprises, parce qu'ils avaient de la force! « Combien d'autres, amollis par les richesses, ont « été les victimes de l'envie! Que d'hommes illus- « tres ont trouvé leur perte dans l'éclat de leur « gloire et dans le crédit qu'elle leur avait procuré!

« — Si j'ai tort de louer même le bonheur, je l'a-
« voue, je ne sais plus ce qu'il faut demander aux
« dieux! »

Ce n'est pas au bonheur qu'il faut renoncer, mais aux fausses conceptions du bonheur. Ces fausses conceptions dérivent toutes d'une erreur qui consiste à prendre pour absolus des biens qui ne sont que relatifs. On pose que la richesse ou la santé, la gloire ou la puissance sont des fins désirables en soi et l'on juge de la valeur de toutes choses par rapport à ces fins. Mais la richesse, la santé, la gloire, la puissance ne sont des biens que dans la mesure où elles procurent à l'homme le bonheur, et c'est seulement par rapport à cette fin qu'elles peuvent passer pour des biens. Mais, comme l'opinion qui fait de tous ces faux biens les conditions du bonheur est très répandue, on définit d'ordinaire le bonheur même par ses conditions, ce qui est déjà une faute, et de plus par des conditions qui n'ont rien de nécessaire, ce qui est une faute encore plus grave, de sorte qu'on ne peut plus séparer l'idée du bonheur de celles de la richesse, de la santé, de la gloire ou de la puissance avec lesquelles il n'a pourtant rien de commun.

Si nous nous détachons maintenant de cette opinion vulgaire qu'il y a des biens absolus, des biens en soi, et si nous nous demandons ce qui peut constituer, non le bien en soi, mais le bien ou le bonheur *de l'homme*, cette question prend un sens parce qu'elle se détermine, parce que nous savons *pour qui* doit être utile ou bon ce que nous nous proposons de découvrir. « Ne dis-tu pas que cer-
« taines choses sont bonnes? — Je le dis. — N'ap-

« pelles-tu pas bon ce qui est utile aux hommes?
« — Par Jupiter, quand même certaines choses ne
« seraient point utiles aux hommes, je n'en sou-
« tiens pas moins qu'elles sont bonnes. — Entends-
« tu parler de ce qui n'est utile à aucun homme,
« ou même de ce qui n'est absolument utile à rien,
« et appelles-tu bonnes de pareilles choses? » Et avant même d'examiner la nature de notre bien, nous devons nous examiner nous-mêmes et rechercher ce que nous sommes. Comment, en effet, reconnaître ce qui nous est bon, si nous n'avons d'abord conscience de nos besoins? Comment définir ce qui nous est utile, si nous n'avons défini ce que nous voulons? Nous voulons le bonheur, c'est entendu; mais le bonheur ce n'est que la satisfaction de nos tendances véritables, de nos volontés réelles; que voulons-nous être? « Celui qui examine s'il con-
« vient d'appliquer un remède sur les yeux, dit
« Socrate dans le *Lachès* de Platon, crois-tu que
« l'objet de son examen soit le remède ou les
« yeux? — Ce sont les yeux. — Et quand on exa-
« mine si l'on doit ou non mettre un mors à un
« cheval, ne s'agit-il pas du cheval plutôt que du
« mors? — Sans doute. » Et quand on examine ce qui convient à la nature de l'homme, c'est la nature de l'homme qu'il faut d'abord étudier.

« Mais est-ce une chose bien facile que de se
« connaître soi-même, dit Socrate à Alcibiade, et
« était-ce quelque ignorant qui avait écrit sur le
« temple de Delphes : Connais-toi toi-même? Ou
« bien est-ce au contraire une chose très difficile
« et peu commune? — Pour moi, Socrate, j'ai cru
« souvent que c'était une chose commune et sou-

« vent aussi que c'était une chose fort difficile. — « Suis-moi donc bien, je t'en conjure par Jupiter. « Avec qui t'entretiens-tu en ce moment? Est-ce « avec moi? — Oui, c'est avec toi. — Et moi avec « toi? — Oui. — C'est Socrate qui parle? — Oui. — « C'est Alcibiade qui écoute? — Cela est vrai. — « C'est avec la parole que Socrate parle? — Où « veux-tu en venir? — Parler et se servir de la « parole est-ce la même chose? — Sans doute. — « Celui qui se sert d'une chose et la chose dont il « se sert ne sont-ce pas des choses différentes? — « Comment dis-tu? — Un cordonnier, par exemple, « se sert de tranchets, d'alènes et d'autres instru- « ments? — Oui. — Et celui qui se sert du tranchet « est-il différent de l'instrument dont il se sert? — « Oui, certes. — De même un homme qui joue de « la lyre n'est-il pas différent de la lyre dont il « joue? — Qui en doute? — C'est ce que je te « demandais tout à l'heure : celui qui se sert d'une « chose te paraît-il toujours différent de la chose « dont il se sert? — Très différent. — Mais le cor- « donnier coupe-t-il seulement avec ses instru- « ments, ou ne coupe-t-il pas avec ses mains? — « Avec ses mains aussi. — Il se sert donc de ses « mains? — Oui. — Et, pour travailler, il se sert « aussi de ses yeux? — Aussi. — Et nous sommes « tombés d'accord que celui qui se sert d'une chose « est différent de la chose dont il se sert? — Nous « en sommes tombés d'accord. — Le cordonnier « et le joueur de lyre sont autre chose que les « mains et les yeux dont ils se servent? — Cela est « évident. — Et l'homme se sert de tout son corps? « — Fort bien. — Celui qui se sert d'une chose est

« différent de la chose dont il se sert? — Oui. — « L'homme est donc autre chose que le corps qui « est à lui? — Je le crois. — Qu'est-ce donc que « l'homme? — Je ne saurais le dire, Socrate. — « Tu pourrais, au moins, me dire que c'est ce qui se « sert du corps. — Cela est vrai. — Y a-t-il autre « chose qui se serve du corps que l'âme? — Non, « aucune autre. — C'est donc elle qui commande? « — Très certainement. — Et il n'y a personne, « je crois, qui ne soit forcé de reconnaître..... — « Quoi? — Que l'homme est une de ces trois « choses..... — Lesquelles? — Ou l'âme, ou le corps, « ou le composé de l'une et de l'autre. — Eh bien? « — Or nous sommes convenus, au moins, que « l'homme est ce qui commande au corps? — Nous « en sommes convenus. — Le corps se com- « mande-t-il donc à lui-même? — Nullement. — « Car nous avons dit que le corps ne commande « pas, mais qu'on lui commande. — Sans doute. — « Ce n'est donc pas là ce que nous cherchons? — « Il n'y a pas d'apparence. — Mais est-ce donc le « composé qui commande au corps? Et ce composé, « est-ce l'homme? — Peut-être. — Rien moins « que cela ; car l'un ne commandant point comme « l'autre, il est impossible que les deux ensemble « commandent. — Cela est incontestable. — Puis- « que ni le corps, ni le composé de l'âme et du corps « ne sont l'homme, il ne reste plus, je pense, que « cette alternative, ou que l'homme ne soit rien ab- « solument, ou que l'âme seule soit l'homme. — « C'est vrai. — Faut-il te démontrer encore plus « clairement que l'âme seule est l'homme? — Non, « je te jure; cela est assez prouvé. »

Par des raisonnements de ce genre, Socrate établissait que l'homme est une âme et non pas un corps. Mais qu'en résulte-t-il immédiatement? C'est que si l'on veut déterminer le bien de l'homme, il faut considérer le bien de l'âme et non le bien du corps. « Celui qui nous ordonne de nous « connaître nous-mêmes, continue Socrate, nous « ordonne donc de connaître notre âme. — Je le « crois. — Celui qui connaît son corps connaît ce « qui est à lui, et non ce qui est lui? — Oui. — « Ainsi, un médecin ne se connaît pas lui-même, « en tant que médecin, ni un maître de palestre « en tant que tel? — Non. — A plus forte raison, « les laboureurs et tous les autres artisans sont « encore plus éloignés de se connaître eux-mêmes; « en effet, ils ne connaissent pas même ce qui est « à eux, et leur art les attache à des choses qui « leur sont encore plus étrangères que ce qui est « immédiatement à eux; car du corps ils ne con- « naissent que ce qui peut lui être utile. — Tout « cela est très vrai. — Si donc c'est une sagesse « de se connaître soi-même, il n'y a aucun d'eux « qui soit sage par son art. — Je suis de ton « avis. — Et voilà pourquoi tous ces arts pa- « raissent indignes de l'étude d'un homme li- « bre. — Cela est certain. — Ainsi, pour revenir « à notre principe, tout homme qui a soin de son « corps, a soin de ce qui est à lui, non de lui? — « J'en tombe d'accord. — Tout homme qui aime « les richesses, n'aime ni lui, ni ce qui est à lui; « mais une chose encore plus étrangère à lui que « ce qui est à lui. — Il me le semble. — Celui « qui ne s'occupe que des richesses ne fait donc

« pas ses propres affaires. — Assurément. »

Il faut avoir soin de soi-même, c'est-à-dire de son âme; l'âme c'est ce qui commande au corps, et la faculté de commander c'est essentiellement la raison. « Cette partie de l'âme est sa partie di- « vine et c'est en y regardant et en y contemplant « l'essence de ce qui est divin, Dieu et la sagesse, « qu'on pourra se connaître soi-même parfaite- « ment. » Le bien de l'homme consistera donc à développer en soi la raison, en se détachant autant que possible des biens du corps, funestes à la santé de l'âme. Notre véritable, notre unique intérêt, c'est de devenir de plus en plus raisonnables. Les choses ne sont ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes; elles ne valent que par l'usage que nous en savons faire. La vertu c'est la réflexion ou la sagesse, c'est-à-dire non pas une science toute faite, une collection de recettes à suivre pour être heureux, mais l'intelligence même dans sa toute-puissance, prête à s'appliquer à l'infinie variété des problèmes réels pour en déterminer la solution vivante. Quand Socrate affirme que la vertu est la science du bien et du mal, il faut entendre par là le pouvoir permanent de discerner et d'accomplir le bien par un acte sans cesse renouvelé, toujours spontané, et que ne suffit jamais à produire la force des habitudes acquises. C'est sans doute en ce sens que Socrate disait un jour à Hippias, qui lui reprochait de n'avoir jamais défini nettement la justice : « Tu ne sais donc pas, Hip- « pias, que je ne cesse de montrer ce que je pense « de la justice? — Comment la définis-tu? — Je « la définis, sinon par des paroles, du moins par

« des actions. Ne trouves-tu pas les actions plus « convaincantes que les paroles? — Beaucoup « plus ; car bien des gens disent des choses fort « justes et commettent de grandes injustices; mais « en conformant à la justice toutes ses actions, il « est impossible d'être injuste. » Il est vrai qu'aussitôt après, Socrate donne à Hippias une définition de la justice singulièrement étroite et qui peut paraître contradictoire avec tout ce que nous avons exposé jusqu'ici de la morale socratique : il dit que la justice consiste dans la conformité de nos actions tant avec les lois de l'État qu'avec ces lois non écrites qui sont gravées dans toutes les consciences et qui nous viennent des dieux. La moralité semble donc être ici conçue comme la simple obéissance à un code immuable et parfaitement connu de tous, ce qui rendrait inutile la réflexion, chacun ne péchant alors que par mauvaise intention et non par ignorance du bien. Mais l'entretien de Socrate avec Hippias nous est rapporté par Xénophon. Xénophon, en écrivant les *Mémorables*, a eu surtout pour but de justifier son maître des accusations qu'on avait dirigées contre lui. Il a dû choisir dans la vie et dans les conversations de Socrate tous les traits de nature à dissiper les préventions des Athéniens contre sa philosophie. Socrate variait sans cesse son langage suivant les hommes auxquels il s'adressait. Si, un jour, pour satisfaire un interlocuteur aussi malveillant que peu éclairé, il crut devoir se contenter d'une réponse banale et superficielle, Xénophon put y trouver de quoi fournir à son dessein en montrant qu'après tout Socrate ne s'éloignait pas toujours autant qu'on

le pensait des opinions du sens commun et des croyances traditionnelles : c'était une trop bonne occasion de le présenter comme un défenseur de la constitution et de la morale vulgaire. Mais, en réalité, l'entretien d'Hippias et de Socrate, auquel on a souvent attaché beaucoup d'importance, n'a aucune portée. Quel est le moraliste qui n'admettra que la justice consiste à respecter les lois écrites et non écrites? Ce respect n'implique pas nécessairement, comme nous l'admettions provisoirement tout à l'heure, l'inintelligence, l'irréflexion, la passivité de la part du sujet moral. On peut s'incliner sans comprendre, on peut aussi consentir en comprenant et seulement du moment où l'on comprend. Toute la question est de savoir quelle origine on attribue à ces lois qui gouvernent l'humanité, et c'est sur ce point que les différents philosophes se séparent. Or, à la fin de son entretien avec Hippias, Socrate détermine très nettement sa position : « Crois-tu, Hippias, dit-il, que les « dieux ordonnent des choses justes, ou qu'ils prescrivent des lois étrangères à la justice? — Et « comment leurs lois seraient-elles injustes? Qui « pourrait même ordonner ce qui est juste, si ce « n'est les dieux? — Ce qui plaît aux dieux, Hippias, est donc en même temps et juste et con« forme aux lois. » La justice, les lois de la moralité s'imposent donc aux dieux eux-mêmes, et ce n'est pas parce que les dieux ont décidé qu'il ne fallait pas mentir que le mensonge est injuste, mais c'est parce que le mensonge est injuste que les dieux ont défendu de mentir. Notons de plus l'accord entre ces dernières paroles de Socrate dans

lès *Mémorables* et la thèse que Platon lui fait soutenir dans son *Euthyphron*. Si les lois morales sont supérieures aux dieux et leur commandent, les dieux ne jouent que le rôle d'intermédiaires entre la raison absolue et l'homme, et c'est toujours en dernière analyse la raison qu'il faut consulter pour connaître et accomplir le Bien, de sorte que la vertu consiste essentiellement dans la réflexion.

La vertu est une : toutes les vertus particulières ne sont que les différentes formes de la réflexion selon qu'elle s'applique à tel ou tel objet. Socrate n'en a jamais établi la classification méthodique et complète. Mais si nous laissons de côté la réflexion ou sagesse, mère de toutes les vertus, parmi les vertus dérivées nous en trouvons quatre principales dont Socrate s'entretient plus volontiers avec ses disciples : ce sont la justice, le courage, la tempérance et la piété. La justice c'est la connaissance réfléchie des règles qui doivent présider à nos rapports avec nos semblables. Le courage c'est la science de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas. La tempérance c'est la claire distinction des plaisirs désirables et des plaisirs funestes. La piété c'est la détermination rationnelle de nos obligations envers les Dieux.

La *justice* est la vertu nécessaire non seulement à tout homme qui veut vivre selon la raison dans la société de ses semblables, mais aussi et surtout à celui qui prétend se charger de leurs intérêts et les gouverner. « Aspires-tu, dit Socrate à Euthy-« dème, à cette science qui rend les hommes ca-« pables de gouverner les maisons et les États, de

« commander, d'être utiles aux autres et à eux-« mêmes ? — Oui, Socrate, c'est de cette science « que j'ai grand besoin. — Par Jupiter, tu recher-« ches le plus beau et le premier des arts ; on l'ap-« pelle l'art des rois, parce qu'il leur est néces-« saire. Mais sais-tu bien qu'il est impossible d'y « exceller sans être juste ? » Malheureusement la plupart des hommes politiques ignorent tout à fait la science de la justice sans laquelle ils ne peuvent exercer utilement le pouvoir. « Ainsi, « mon cher, dit Socrate à Alcibiade, les États, « pour être heureux, n'ont besoin ni de murailles, « ni de vaisseaux, ni d'arsenaux, ni d'une popula-« tion nombreuse, ni de puissance, si la vertu n'y « est pas. — Non certainement. — Et si tu veux « bien faire les affaires de la république, il faut « que tu donnes de la vertu à tes concitoyens. — « J'en suis très persuadé. — Mais peut-on donner « ce qu'on n'a pas? — Comment le donnerait-on? « — Il faut donc, avant toutes choses, que tu « penses à acquérir de la vertu, toi, et tout homme « qui ne veut pas seulement avoir soin de lui et « des choses qui sont à lui, mais aussi de l'État et « des choses qui sont à l'État. — Sans difficulté. « — Ce n'est donc pas l'autorité et le pouvoir de « faire tout ce qu'il te plaira, mais la sagesse et « la justice que tu dois chercher à te procurer, à « toi et à l'État. Et pour cela, vous ne ferez rien, « la république et toi, sans avoir l'œil fixé sur la « lumière divine. — Oui. — Car c'est en vous « regardant dans cette lumière divine que vous « vous verrez vous-mêmes, et reconnaîtrez les « biens qui vous sont propres. — Sans doute. —

« Mais si vous vous regardez dans ce qui est sans « Dieu et plein de ténèbres, vous ne ferez vrai- « semblablement que des œuvres de ténèbres, ne « vous connaissant pas vous-mêmes. » Le miroir de l'homme c'est sa raison, identique à la raison absolue, à Dieu, où il aperçoit sa véritable nature. Dans les miroirs du monde nous ne voyons que notre corps et nous ne nous voyons pas nous-mêmes. Périclès et tous les grands hommes politiques de son temps sont traités par Socrate d'aveugles et d'impuissants. Inspirés par les dieux ou guidés par la fortune, ils ont peut-être réussi dans ce qu'ils ont entrepris, mais ils ne savaient ce qu'ils faisaient, semblables en cela aux poètes qui, dans le délire de la composition, peuvent produire d'admirables chefs-d'œuvre dont ils ne pénètrent pas le sens. Ce sont des forces de la nature, non des causes intelligentes. Le véritable politique n'existe pas encore ; ce sera l'homme qui comprendra sa tâche en philosophe et qui voudra fonder l'existence et le développement de la société, non sur le principe de l'intérêt matériel, mais sur celui du droit ou intérêt idéal. Cette idée toute moderne se trouve exprimée pour la première fois dans l'antiquité par Socrate. Le véritable politique, Socrate le chercha toute sa vie. Il crut un instant l'avoir trouvé, et voulut l'instruire de son devoir : il s'agissait d'Alcibiade. Mais on sait comment ce jeune homme, si remarquablement doué pour la philosophie, trompa toutes les espérances de son maître dont il compromit même le bon renom pour avoir été son ami. Mais si Socrate ne parvint pas à doter Athènes du grand politique qui aurait assuré le bonheur de ses concitoyens, et si, pour sa part, il se refusa toute sa vie à s'occuper des affaires publiques, il essaya cependant d'appliquer ses principes de gouvernement dans la société qui se groupait autour de lui, et d'y faire régner la justice ; il créa ainsi une sorte de petite république modèle qui fut constituée par la foule de ses disciples, république sans lois et sans magistrats, mais dont tous les membres, étroitement liés par une amitié profonde, donnèrent l'exemple si rare de la solidarité, du désintéressement et de la concorde. « Quand des « amis de Socrate se trouvaient dans l'embarras, « nous dit Xénophon, il tâchait de les en tirer par « ses avis : si la pauvreté était la cause de leur dé- « tresse, il leur apprenait à se donner des secours « mutuels. Un jour, il parla ainsi à Diodore : « Si « l'un de tes esclaves s'enfuyait, te mettrais-tu en « peine de le retrouver ? — Bien plus, en promet- « tant une récompense à qui le retrouverait, j'en « exciterais d'autres à me seconder dans cette « recherche. — Et si l'un d'eux tombait malade, « n'appellerais-tu pas des médecins pour lui sau- « ver la vie ? — Sans doute. — Et si un homme « de ta connaissance, qui pourrait t'être bien plus « utile que ne le sont tes esclaves, était menacé de « périr de misère, jugerais-tu à propos de lui « donner tes soins pour le conserver ? Tu sais « qu'Hermogène n'est pas un ingrat ; il rougirait « de recevoir de toi aucun service sans pouvoir t'en « rendre un à son tour. Eh quoi ! un homme qui « te servirait avec affection et de bon gré, qui ne « te quitterait pas, qui, en état de seconder tes « désirs, saurait encore prévoir de lui-même et

« deviner ce qui t'intéresse, un tel homme ne « vaudrait-il pas mieux que tous tes esclaves? « Les bons économes nous prescrivent d'ache- « ter une marchandise précieuse, quand nous la « trouvons à bas prix. Eh bien! dans le temps « où nous sommes, on peut se procurer à peu « de frais de bons amis. — Tu parles à merveille; « dis donc à Hermogène de passer chez moi. « — En vérité, Diodore, je n'en ferai rien. Je « crois que c'est à toi d'aller le trouver, et que la « chose t'intéresse encore plus particulièrement « que lui. » C'est ainsi que Socrate exerçait ce qu'il nommait plaisamment son métier d'entre-metteur.

Le *courage* est une vertu dont Socrate se plaisait tout particulièrement à faire l'analyse pour en constituer la véritable définition. C'est qu'au premier abord il peut sembler que le courage n'ait aucun rapport avec la science, avec la réflexion, que ce soit une disposition naturelle de la volonté, irréductible aux facultés de l'intelligence, une qualité du corps plutôt que de l'esprit. Mais si la vertu est une, et si elle peut s'enseigner, il faut que le courage lui-même ne soit qu'une forme de la science ou de la réflexion. Plusieurs entretiens sont consacrés à cette question dans les *Mémorables*: mais nous possédons un petit dialogue de Platon, le *Lachès*, où se trouve résumée très nettement la pensée de Socrate sur ce point : « Jamais je n'ap- « pellerai courageux, y est-il dit, un animal ou un « être quelconque qui, par ignorance, ne craint pas « ce qui est à craindre; je l'appellerai téméraire et « insensé. Tu crois donc que j'appellerais coura-

« geux tous les enfants qui, par ignorance, ne « redoutent aucun péril? A mon sens, être sans « peur et être courageux sont deux choses bien « différentes. Le courage, uni aux lumières, est « très rare ; mais la témérité et l'audace, l'absence « de peur et de lumières, rien n'est plus commun; « c'est le partage de presque tout le monde, « hommes, femmes, enfants, animaux. Enfin, ceux « que tu appelles courageux avec la multitude, je « les appelle téméraires; les courageux sont ceux « qui sont éclairés, et voilà ceux dont je parle. » Autrement dit, en présence d'un danger il y a trois attitudes possibles : 1° ne pas réfléchir du tout, ne pas apercevoir le péril, ou n'y pas donner d'attention, et alors agir comme s'il n'existait pas; c'est cet aveuglement qui fait bien des héros sur les champs de bataille; 2° réfléchir suffisamment pour se rendre compte du danger, et, dans ce cas, nécessairement le craindre et chercher à l'éviter, à moins qu'une contrainte extérieure ou la peur d'un plus grand mal n'intervienne; c'est ce qui arrive à tous les hommes d'une intelligence un peu vive, mais qui ne se sont pas élevés jusqu'à la moralité véritable; 3° réfléchir davantage encore, et comprendre que ce qui est danger pour le vulgaire ne l'est pas pour le philosophe, si du moins les seuls maux à redouter sont les vices de l'âme et s'il ne dépend que de nous-mêmes d'être vertueux ou vicieux. Or, être courageux, ce n'est évidemment pas ignorer le péril, mais le connaître et ne pas l'éviter; la première attitude n'est donc nullement celle d'un homme courageux, et c'est la plus fréquente. La deuxième est celle d'un homme qui a

peur; elle est déjà plus rare, puisqu'elle suppose une réflexion qui n'est pas accordée à tous. La troisième seule mérite le nom de courage, puisqu'elle implique à la fois la connaissance et le dédain du péril : il est vrai que le péril n'est plus alors péril aux yeux de l'homme courageux; mais comment pourrait-il en être autrement? Comment et pourquoi cesserait-on de craindre ce qui serait vraiment à craindre? Le seul mérite du sage ne peut consister ici, comme ailleurs, qu'à se détacher des illusions du sens commun, à distinguer les vrais biens des vrais maux, à échanger l'opinion pour la science.

La *tempérance* ou possession de soi est, selon Socrate, « le fondement de la vertu ». Mais elle ne consiste pas, comme se le figure le vulgaire, dans un ensemble de précautions dictées par le souci de l'hygiène. La plupart des hommes ont des vertus très ridicules; ils ne sont tempérants que parce qu'ils craignent les effets, nuisibles pour la santé, de l'intempérance, ou parce qu'ils désirent d'autres plaisirs que ceux dont ils peuvent jouir actuellement. Si c'est par nécessité ou par crainte que bien des hommes sont courageux, c'est par intempérance qu'ils sont tempérants; ils ne sacrifient une volupté qu'à une autre volupté; de toute façon, ils restent esclaves du plaisir, des passions, du corps. Ce n'est que contre la sagesse qu'il faut échanger le plaisir; la véritable tempérance c'est la réflexion qui nous porte à connaître notre véritable nature, à nous détacher de tout ce qui n'est pas elle, à négliger notre corps qui n'est pas nous, pour prendre soin de notre âme qui est nous.

« — Dis-moi, Euthydème, la liberté te paraît-elle « le plus beau, le plus grand de tous les biens pour « l'État et pour les particuliers? — Je n'en connais « pas de plus estimable. — Celui qui se laisse do« miner par la volupté et qu'elle empêche de faire « de belles actions, le juges-tu libre? — Nullement. « — Le pouvoir de bien faire est peut-être ce « que tu appelles la liberté, et tu regardes comme « une servitude d'entretenir en toi-même des « maîtres qui te ravissent ce pouvoir ? — Voilà « précisément ma pensée. — Ainsi les hommes « intempérants ne sont à tes yeux que des escla« ves? — Certainement, et à juste titre. » — Le sophiste Antiphon dit un jour à Socrate : « Je « croyais, Socrate, que ceux qui professent la philo« sophie devaient être plus heureux que les autres; « mais il me semble que tu tires de ta sagesse un « parti tout contraire. A la manière dont tu vis, « un esclave nourri comme toi ne resterait pas « chez son maître. Les mets les plus grossiers, les « plus viles boissons te contentent. C'est peu d'être « couvert d'un méchant manteau qui te sert hiver « comme été, tu n'as ni haute chaussure, ni tu« nique. De plus, tu refuses l'argent qu'on t'offre; « il te permettrait cependant de vivre avec plus « d'agrément et de décence. Dans toutes les pro« fessions, les élèves suivent l'exemple du maître; « si ceux qui te fréquentent prennent modèle sur « toi, crois bien que tu es un maître de malheur. « — Antiphon, répondit Socrate, tu me parais croire « que je vis bien tristement, et, j'en suis sûr, tu « aimerais mieux mourir que de vivre comme « moi. Vois donc ce que tu trouves si dur dans

« ma façon de vivre. D'abord ceux qui reçoivent
« de l'argent sont obligés de remplir la condition
« sous laquelle ils obtiennent un salaire. Pour moi,
« qui n'en reçois point, je ne suis point forcé de
« m'entretenir avec des gens qui me déplaisent.
« Tu méprises mes aliments, sont-ils moins sa-
« lubres que les tiens, moins nourrissants, plus
« difficiles à trouver, plus rares et plus chers? Ou
« bien enfin les mets que l'on assaisonne pour toi
« te sont-ils plus agréables au palais que ceux que
« je me procure? Ignores-tu qu'avec un bon appé-
« tit on n'a pas besoin d'assaisonnement, et que
« celui qui boit de l'eau pour apaiser sa soif ne
« songe même pas aux boissons qu'il n'a pas?
« Quant aux vêtements, tu sais qu'on en change
« pour se garantir du chaud et du froid, et l'on
« porte des brodequins pour ne pas se blesser les
« pieds en marchant. Mais me vis-tu jamais re-
« tenu à la maison par le froid, ou, durant la
« chaleur, disputant l'ombrage à quelqu'un, ou
« enfin ne pouvant aller où je voulais parce que
« j'avais les pieds blessés? Tu le sais, ceux qui ont
« un corps naturellement faible deviennent supé-
« rieurs dans les exercices qu'ils pratiquent assi-
« dûment; ils supportent mieux la fatigue que
« ceux qui, nés plus robustes, se sont négligés; et
« tu crois qu'après avoir habitué mon corps à sup-
« porter les privations, je n'y résisterai pas plus
« aisément que toi qui ne t'es jamais occupé de ce
« soin? Pourquoi ne suis-je pas esclave de la bonne
« chère, du sommeil, de la volupté? Ah! c'est que
« je connais d'autres plaisirs plus doux, qui, loin
« de se borner au moment présent, se perpétuent

« en jouissances continuelles. Le luxe et la dé-
« bauche, voilà ce qui, pour toi, constitue le
« bonheur. Pour moi, je crois que s'il n'appartient
« qu'à Dieu de n'avoir besoin de rien, c'est appro-
« cher de la Divinité que d'avoir besoin de peu, et,
« comme rien n'est plus parfait que Dieu, ce qui en
« approche le plus touche aussi de plus près à la
« perfection. » Le sage n'a pas renoncé au bon-
heur, mais le bonheur qu'il recherche, le vulgaire
ne peut le comprendre, et c'est le vrai bonheur.
« Que d'autres, ajoute Socrate, aiment de bons
« chiens, de beaux chevaux, de beaux oiseaux;
« mon plaisir, à moi, c'est de me procurer des amis
« estimables. Si je sais quelque chose d'utile, je
« leur en fais part; je les présente à tous ceux que
« je crois en état de les aider dans le chemin de
« la vertu. Je recherche, je parcours avec eux ces
« trésors précieux que les anciens nous ont laissés
« dans leurs écrits; si nous trouvons quelque chose
« de bon, nous le recueillons et nous croyons faire
« un grand gain si, dans ces lectures en commun,
« nous nous sommes réciproquement utiles. »
Cultiver la raison en soi et dans les autres, voilà le
véritable bonheur de la vie. La tempérance n'exclut
pas d'ailleurs un usage modéré des plaisirs du
corps, plaisirs nécessaires à notre vie terrestre.
Elle exige seulement que l'âme les domine toujours,
et n'en devienne pas l'esclave. Aussi ne nous éton-
nons pas si Socrate, au milieu d'un banquet, tient
le langage suivant: « Amis, je suis d'avis que nous
« buvions encore: semblable à la mandragore qui
« endort les corps, le vin, arrosant nos esprits,
« assoupit nos chagrins; il éveille la joie, comme

« l'huile anime la flamme. Il en est de nos corps « ainsi que des semences qui germent dans la « terre. Que le ciel verse des pluies trop abon- « dantes, elles lèvent mal, mais, modérément « arrosées, elles poussent avec vigueur, leur tige « s'élève, elles fleurissent, elles se couvrent de « fruits. De même, si nous buvons avec excès, « notre corps chancelle, notre esprit s'affaiblit; « loin de pouvoir proférer quelque parole, à peine « respirons-nous. Mais si nos serviteurs nous ver- « sent dans de modestes coupes une douce et fré- « quente rosée, le vin ne violente pas la raison, « nous cédons doucement à l'attrait du plaisir. » Socrate ne fut pas un ascète ; il ne refusa pas de vivre pour réaliser une perfection surhumaine ; il sut faire aux besoins du corps les concessions indispensables, qui ne compromettent en rien les droits de l'esprit.

Au nombre des vertus du sage, à côté de la justice, du courage et de la tempérance, Socrate n'oublie jamais la *piété*. Socrate, en effet, était très religieux. Nous avons déjà vu qu'il entendait son rôle de philosophe comme l'exercice d'une mission divine pour laquelle il avait été désigné par l'oracle de Delphes. Non seulement il a foi dans la Providence, mais il prétend en démontrer la réalité; il remplit exactement ses devoirs envers les Dieux, accepte sans sourire les prédictions des devins; enfin il affirme qu'un génie, qu'un démon particulier attaché à sa personne l'avertit des dangers qui la menacent. Cet ensemble de croyances métaphysiques et religieuses couronne la doctrine morale de Socrate, sans s'y rattacher à titre de

conséquence absolument nécessaire, et caractérise d'autant mieux ce qu'il y a en lui de purement grec et aussi de tout à fait individuel.

Xénophon nous rapporte l'entretien que Socrate eut un jour avec un certain Aristodème, surnommé le Petit. « Socrate savait, dit Xénophon, qu'Aristo- « dème, sans être athée, ne sacrifiait cependant « pas, qu'il ne recourait point à la divination, qu'il « raillait ceux qui observaient ces pratiques reli- « gieuses. Il demanda donc à Aristodème : « Y a-t-il « quelques hommes dont tu admires le talent? — « Sans doute, répondit celui-ci. — Nomme-les. « — J'admire surtout Homère dans la poésie épique, « Mélanippide dans le dithyrambe, Sophocle dans « la tragédie, Polyclète dans la statuaire, Zeuxis « dans la peinture. — Mais quels artistes trouves-tu « les plus admirables, ceux qui font des figures « dénuées de raison et de mouvement, ou ceux « qui produisent des êtres animés et doués de la « faculté de penser et d'agir ? — Ceux qui créent « des êtres animés, si cependant ces êtres sont « l'ouvrage d'une intelligence et non pas du hasard. « — Des ouvrages dont on ne reconnaît pas la « destination et de ceux dont on aperçoit manifes- « tement l'utilité, lesquels regarderas-tu comme « la création d'une intelligence ou comme le pro- « duit du hasard ? — Il est raisonnable d'attri- « buer à une intelligence les ouvrages qui ont « une utilité. — Ne te semble-t-il donc pas que « celui qui a fait les hommes leur a donné des « organes parce qu'ils leur sont utiles, les yeux, « pour voir les objets visibles, les oreilles, pour « entendre les sons ? A quoi bon les odeurs, si

« nous n'avions pas de narines? Quelle idée au-
« rions-nous de ce qui est doux, de ce qui est
« âcre, de ce qui flatte agréablement le palais, si
« la langue n'y siégeait comme arbitre ? N'est-ce
« pas une merveille de la Providence, que nos
« yeux, organes faibles, soient munis de paupières
« qui, comme deux portes, s'ouvrent au besoin, et
« se ferment durant le sommeil ; que ces paupières
« soient plantées de cils, qui, pareils à des cribles,
« les défendent contre la fureur des vents ; que
« des sourcils s'avancent en forme de toit au-dessus
« des yeux, pour empêcher que la sueur ne les
« incommode en découlant du front ; que l'ouïe
« reçoive tous les sons, sans se remplir jamais ;
« que chez tous les animaux les dents antérieures
« soient tranchantes, et les molaires propres à
« broyer les aliments reçus des incisives ? Que
« dirai-je de la bouche qui, destinée à recevoir ce
« qui excite l'appétit de l'animal, est placée près
« des yeux et des narines ! Comme les déjections
« inspirent le dégoût, la Providence n'en a-t-elle pas
« éloigné les canaux, qu'elle a placés aussi loin qu'il
« est possible de nos organes les plus délicats? Ces
« ouvrages et tant d'autres faits avec un tel ordre,
« tu doutes s'ils sont le produit du hasard ou le
« fruit d'une intelligence? — Oui ; car enfin je ne
« vois pas les créateurs, comme je connais les
« artisans qui travaillent sur la terre. — Tu ne vois
« pas non plus ton âme qui est la souveraine de
« ton corps : d'après ton raisonnement, dis donc
« aussi que tu fais tout par hasard, rien par intelli-
« gence. — Après tout, Socrate, je ne méprise pas
« la Divinité ; je lui crois seulement trop de gran-

« deur pour qu'elle ait besoin de mon culte. —
« Plus elle daigne mettre de grandeur dans ses
« bienfaits, plus il te convient de la révérer. —
« Sois persuadé que je ne négligerais pas les
« dieux, si je croyais qu'ils s'intéressent aux hom-
« mes. — L'animal qui aurait la forme du bœuf et
« l'intelligence de l'homme ne pourrait exécuter
« ses volontés. Accorde-lui les mains et prive-le
« de l'intelligence, il ne sera pas moins borné. Tu
« réunis ces deux dons si précieux, et tu ne crois
« pas que les dieux s'intéressent à toi ? Et que
« faut-il donc qu'ils fassent pour t'en convaincre ?
« — Qu'ils m'envoient, comme tu dis qu'ils le
« font, des conseillers qui m'apprennent ce que je
« dois faire et ne pas faire. — Mais quand ils
« répondent aux Athéniens qui les consultent,
« n'est-ce pas à toi qu'ils parlent? Ne te parlent-
« ils pas lorsque par des prodiges ils manifestent
« leurs volontés aux Grecs et à tous les mortels ?
« Ils n'exceptent donc que toi ? Tu es donc le seul
« qu'ils négligent? Mon cher, pense que ton esprit,
« qui est dans ton corps, le gouverne à son gré ; il
« faut donc croire aussi que la raison, qui est dans
« l'univers, dispose toutes choses comme il lui plaît.
« Rends aux dieux le culte que tu leur dois, et tu
« verras s'ils veulent te révéler ce qui reste caché
« à notre faible raison ; tu comprendras alors que
« la Divinité est si grande qu'elle voit tout d'un
« seul regard, qu'elle entend tout, qu'elle est
« partout, qu'elle veille à tout. »

Ainsi Socrate croit à la Providence divine. Il y croit parce qu'il en constate à chaque instant les effets. Sans s'attacher à la lettre des traditions

religieuses de la Grèce, il en retient l'esprit. Son Dieu se mêle avec la Nature dont il pénètre intimement toutes les parties ; son Dieu, c'est la Raison immanente aux choses, c'est l'âme du monde qui le soutient et le gouverne comme l'âme de l'homme fait vivre son corps. Ce Dieu unique dans sa souveraineté communique avec les mortels par des oracles, par des présages, peut-être aussi par la voix de dieux inférieurs, conseillers naturels des hommes religieux. Toute sa vie, Socrate a parlé d'une divinité, ou d'une voix divine, ou de quelque chose de divin qui venait l'avertir des dangers qu'il courait. « Ce qui m'a empêché, « Athéniens, de vous donner des conseils dans les « assemblées du peuple, lui fait dire Platon dans « son *Apologie*, c'est ce je ne sais quoi de divin « dont vous m'avez entendu si souvent parler, et « dont Mélètos, par plaisanterie, a fait un chef « d'accusation contre moi. Ce phénomène extra- « ordinaire s'est manifesté en moi dès mon enfance ; « c'est une voix qui ne se fait entendre que pour « me détourner de ce que j'ai résolu ; car jamais « elle ne m'exhorte à rien entreprendre ; c'est elle « qui s'est toujours opposée à moi, quand j'ai « voulu me mêler des affaires de la république. » — « La faveur céleste, dit encore Socrate, dans le « *Théagès* de Platon, m'a accordé un don merveil- « leux qui ne m'a pas fait défaut depuis mon « enfance ; c'est une voix que j'entends, qui me « détourne de ce que je vais faire, et ne m'y pousse « jamais. Si un de mes amis me communique « quelque dessein, et que la voix se fasse enten- « dre, c'est une marque sûre qu'elle n'approuve pas

« ce dessein et qu'elle l'en détourne. Vous con- « naissez le beau Charmide, fils de Glaucon : un « jour, il vint me raconter le dessein qu'il avait « d'aller disputer le prix de la course aux jeux « Néméens. Il n'eut pas plus tôt commencé à me « faire cette confidence, que j'entendis la voix. Je « l'en détournai donc en lui disant : Tandis que « tu parlais, j'ai entendu la voix divine ; ainsi, ne « va point à Némée. Il me répondit : Elle te dit « peut-être que je ne serai pas vainqueur ; mais, « quand même je ne remporterais pas la victoire, « j'aurai toujours gagné à m'être exercé pendant « ce temps. A ces mots, il me quitta et s'en alla « aux jeux. Vous pouvez savoir de lui-même ce « qui lui arriva. Vous pouvez demander encore, « si vous le voulez, à Clitomaque, frère de Timar- « que, ce que lui dit Timarque lorsqu'il allait « mourir pour avoir méprisé l'avertissement « divin... Quant à l'expédition de Sicile, vous « apprendrez de beaucoup de nos concitoyens ce « que je prédis sur la déroute de l'armée... La « puissance du dieu s'étend jusque sur les rap- « ports que l'on veut contracter avec moi ; il y a « des gens qu'il repousse, et ceux-là ne sauraient « jamais tirer de moi aucune utilité : je ne puis « même avoir avec eux aucun commerce. » Socrate considérait-il ces avertissements divins comme les conseils d'un génie particulier attaché à sa personne ou seulement comme une révélation du Dieu souverain de l'univers, c'est ce qu'il est difficile de décider. Socrate voyait-il même dans cette inspiration prophétique quelque chose de surnaturel ? Il ne le semble pas ; son Dieu n'est

pas en dehors du monde, il anime en tous lieux la nature par sa présence réelle ; les manifestations de la pensée divine, oracles, songes, voix intérieures, etc., sont donc des phénomènes naturels comme la chute d'une pierre ou la croissance des arbres, ou plutôt, dans tout phénomène naturel, la pensée divine se manifeste, s'exprime plus ou moins clairement. « Le daimon de Socrate, dit « Montaigne, estoit à l'adventure certaine impul- « sion de volonté qui se presentoit a luy sans le « conseil de son discours : en une ame bien « espuree, comme la sienne, et preparee par con- « tinu exercice de sagesse et de vertu, il est vray- « semblable que ces inclinations, quoy que teme- « raires et indigestes, estoient tousiours impor- « tantes et dignes d'estre suyvies. Chacun sent « en soy quelque image de telles agitations d'une « opinion prompte, vehemente et fortuite : c'est a « moy de leur donner quelque auctorité, qui en « donne si peu a notre prudence; et en ay eu de « pareillement foibles en raison et violentes en « persuasion ou en dissuasion, qui estoient plus « ordinaires a Socrates, auxquelles ie me suis « laissé emporter si utilement et heureusement « qu'elles pourroient estre iugees tenir quelque « chose d'inspiration divine. » — « J'ose croire, « écrit Descartes le 20 octobre 1646 à la princesse « Élisabeth, que la joie intérieure a quelque « secrète force pour se rendre la fortune plus « favorable. Je ne voudrais pas écrire ceci à des « personnes qui auraient l'esprit faible, de peur de « les induire à quelque superstition ; mais au « regard de Votre Altesse, j'ai seulement peur

« qu'elle se moque de me voir devenir trop cré- « dule : toutefois j'ai une infinité d'expériences, et « avec cela l'autorité de Socrate, pour confirmer « mon opinion. Les expériences sont que j'ai sou- « vent remarqué que les choses que j'ai faites avec « un cœur gai, et sans aucune répugnance inté- « rieure, ont coutume de me succéder heureuse- « ment ; jusque-là même que dans les jeux de « hasard, où il n'y a que la fortune seule qui règne, « je l'ai toujours éprouvée plus favorable ayant « d'ailleurs des sujets de joie que lorsque j'en avais « de tristesse. Et ce qu'on nomme communément « le génie de Socrate n'a sans doute été autre « chose, sinon qu'il avait accoutumé de suivre ses « inclinations intérieures, et pensait que l'événe- « ment de ce qu'il entreprenait serait heureux « lorsqu'il avait quelque secret sentiment de « gaîté, et au contraire qu'il serait malheureux « lorsqu'il était triste. Il est vrai pourtant que ce « serait être superstitieux de croire à cela autant « qu'on dit qu'il faisait... Mais touchant les actions « importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent « si douteuses que la prudence ne peut enseigner « ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande « raison de suivre le conseil de son génie, et qu'il « est utile d'avoir une forte persuasion que les « choses que nous entreprenons sans répugnance « et avec la liberté qui accompagne d'ordinaire la « joie ne manqueront pas de nous bien réussir. »

Quoi qu'il en soit de la nature et de la valeur des avertissements divins que Socrate prétendait recevoir, il y a un point hors de doute : ces avertissements n'avaient trait qu'à la réalisation ou à la

non-réalisation de faits à venir, non à la détermination du bien et du mal, du devoir et de la faute. « L'affaire du devin est de connaître seulement les « signes des choses qui doivent arriver : si l'on est « menacé de mort, de maladie, de la perte de ses « biens, si l'on sera vainqueur ou vaincu à la « guerre, ou dans d'autres rencontres. Mais de « juger lequel de ces événements est préférable, « un devin n'en est pas plus capable qu'un autre « homme. » De même le démon de Socrate l'empêche d'accomplir certaines actions parce qu'elles ne réussiront pas, c'est-à-dire parce qu'elles n'aboutiront pas à la fin qu'il désire. Mais Socrate n'a jamais recours à son génie pour savoir s'il vaut mieux mentir que de ne pas mentir, commettre une injustice ou la subir ; le domaine de la science, entièrement accessible à la raison humaine, reste nettement séparé du domaine des choses obscures que la Divinité seule peut révéler à l'homme en certaines circonstances ; d'une part il s'agit d'idées, d'autre part de faits ; les idées se définissent par la réflexion, les faits sont matière à constatation ou à pressentiment. Ainsi, dans l'esprit de Socrate, la religion n'entame pas la science ; la morale demeure indépendante ; toute vertu, même la piété, ne consiste que dans une connaissance méthodique de l'utile ou du Bien : être pieux, c'est comprendre que nous avons besoin des dieux et régler sur la justice nos rapports avec eux. Il n'y a qu'une vertu : la sagesse ou toute-puissance de la raison. Nous n'avons qu'un intérêt : le développement de notre personne morale, qui est lié lui-même au développement de la moralité chez nos semblables,

tout effort humain n'obtenant un résultat que par le travail en commun. Pour nous élever nous-mêmes, élevons les autres avec nous vers la parfaite sagesse. Et ne méprisons aucune âme : ne décrétons pas témérairement qu'un esclave ou qu'une femme ne sont pas nés pour la vertu, que leur esprit impuissant à la réflexion est condamné d'avance à l'erreur et au vice. « Pourquoi bats-tu « ton esclave ? dit Socrate à un de ses amis. — « Parce que c'est un gourmand, un paresseux, qui « aime l'argent et ne veut pas travailler. — T'es-tu « demandé quelquefois qui méritait le plus d'être « battu de toi ou de ton esclave ? » Et Socrate, qui voyait dans tout esclave un homme, voulait aussi qu'on relevât la femme, capable des mêmes vertus que l'homme. Il préparait ainsi pour l'humanité future la conception d'un idéal de la vie où le Bien fût l'œuvre vivante et progressive d'une conspiration des raisons individuelles librement orientées vers leur commune perfection. Il prêchait une amélioration de la société par l'éducation des personnes ; il se dévouait avec enthousiasme à cette propagande de la science qui doit fonder l'accord des volontés, non sur la rencontre impossible des intentions anarchiques d'une charité purement sentimentale, mais sur la coordination nécessaire des définitions méthodiques de la justice.

V

LA MORT DE SOCRATE

Socrate était âgé de soixante-dix ans quand trois citoyens des plus influents : Mélètos, un poète tragique, Lycon, un orateur, et Anytos, un corroyeur, portèrent contre lui une accusation dont le texte même nous a été conservé : « Socrate est coupable « parce qu'il ne croit pas aux dieux de la cité, parce « qu'il veut introduire d'autres divinités nouvelles, « et parce qu'il corrompt les jeunes gens. Peine : « la mort. »

Nous savons déjà comment, durant toute sa vie, Socrate n'avait cessé d'indisposer contre lui un grand nombre de ses concitoyens. Ce qui peut nous paraître étrange, ce n'est donc pas qu'une accusation ait été dirigée contre lui, c'est au contraire qu'elle se soit produite si tard et qu'elle ne l'ait atteint qu'au terme de la vieillesse.

Sans doute les ennemis de Socrate avaient voulu attendre l'occasion favorable pour obtenir une condamnation, et cette occasion ne s'était pas présentée plus tôt. Pour qu'un tribunal pût infliger à Socrate la peine de mort, il fallait qu'on eût autre chose à lui reprocher que ses attaques contre les poètes, qui ne savent ce qu'ils disent, contre les

orateurs, qui parlent de choses qu'ils ne connaissent pas, contre les artisans, toujours prêts à se laisser séduire par les poètes et par les orateurs ; il fallait que ses accusateurs fussent en état de soutenir avec vraisemblance qu'il jouait un rôle funeste dans la cité, qu'il attaquait les lois, la morale ou la religion ; et, si son langage avait toujours prêté pour des esprits malintentionnés ou peu perspicaces à des interprétations de ce genre, en revanche sa conduite avait toujours répondu de son dévouement aux intérêts de l'État, et de son attention scrupuleuse à respecter la constitution ; de sorte qu'en abusant de ses paroles pour lui prêter des pensées criminelles on se serait exposé à une réfutation trop facile par le simple récit de ses actions.

Et en effet, non seulement Socrate s'était distingué par sa présence d'esprit, sa bravoure dans tous les combats auxquels il avait pris part, à Délium, à Potidée, mais il avait donné dans l'accomplissement de ses devoirs civiques en temps de paix des preuves éclatantes de son courage et de sa probité. Un jour, il avait été désigné par le sort pour présider l'assemblée du peuple : ce jour-là, Callixène voulut commettre une illégalité. Dix généraux, vainqueurs aux îles Arginuses, étaient accusés de n'avoir pas enseveli les morts après la bataille ; la loi voulait que les accusés fussent jugés séparément et après avoir présenté leur défense. Callixène prétendait faire condamner immédiatement tous les généraux par un seul vote et sans les avoir entendus. Les Prytanes s'opposèrent d'abord à une violation aussi flagrante de la constitution ;

mais devant les menaces de Callixène et les rumeurs de la foule, ils s'intimidèrent. Socrate seul resta inébranlable et refusa de laisser commettre une injustice pour complaire aux passions de la multitude. — Quelques années plus tard, lorsque Athènes était soumise à la domination des Trente tyrans, Socrate sut encore manifester sa fière indépendance et son respect du droit. Critias et Chariclès, créés nomothètes, défendirent par une loi d'enseigner l'art de la parole. C'était exclure d'Athènes tous les sophistes et ils pensaient atteindre Socrate, comme un sophiste. Socrate n'en continua pas moins à converser avec tous les Athéniens qu'il rencontrait, leur apprenant à distinguer en toute occasion le juste de l'injuste, le bien du mal, le beau du laid. Critias et Chariclès le firent alors appeler, lui montrèrent la loi, et l'invitèrent à cesser tous ses entretiens avec la jeunesse. « Je « suis prêt à me soumettre aux lois, leur dit « Socrate, mais je voudrais d'abord les com- « prendre. Vous interdisez d'enseigner l'art de la « parole. Est-ce que vous croyez que l'art de la « parole consiste à bien dire les choses ou à les « dire mal? Si l'art de la parole consiste à bien dire « les choses, puisque vous en proscrivez l'ensei- « gnement, vous voulez donc que désormais on « s'abstienne de parler comme il faut. Mais si l'art « de la parole est l'art de mal dire les choses, comme « il est clair qu'il faut tâcher de bien parler, c'est « cet art même qu'il s'agit de réformer. » Alors Chariclès s'emporta : « Puisque tu ne nous entends « pas, Socrate, nous te défendons, c'est bien clair, « de jamais t'entretenir avec les jeunes gens. —

« Jusqu'à quel âge un homme est-il jeune? — Jus- « qu'à ce qu'il lui soit permis d'entrer au sénat, « jusqu'à trente ans. — Mais si je veux acheter quel- « que chose d'un marchand qui n'ait pas trente ans, « pourrai-je lui dire : Combien cela? — On te « permet cette question. Mais tu as coutume d'en « faire sur quantité de choses que tu sais bien, et « voilà ce qui t'est défendu. — Ainsi je ne répon- « drai pas à un jeune homme qui me dirait : Où « demeure Chariclès? Où est Critias? — Tu peux « répondre à cela; mais cesse de parler, comme « tu le fais toujours, de cordonniers, de corroyeurs, « de foulons et d'autres artisans. — Il faudra sans « doute aussi que je renonce aux conséquences que « je tirais de mes discours sur ces professions rela- « tivement à la justice, à la piété, à toutes les « vertus. » Socrate ne se contentait pas de railler effrontément l'arbitraire tyrannie des Trente, il n'hésitait pas au besoin à leur désobéir. Un jour, cinq citoyens, dont Socrate, furent désignés pour participer à l'arrestation d'un Athénien, dont la bonne renommée inquiétait le gouvernement, Léon de Salamine. Un refus d'obéissance était menacé des plus terribles punitions. Socrate se trouvait sur la place publique quand il reçut l'ordre des Trente. Il rentra tranquillement chez lui, sans s'inquiéter autrement des conséquences de son insubordination. Et, s'il put échapper à une mort certaine, il le dut uniquement au retour victorieux de Thrasybule qui mit fin à cette sanglante période d'anarchie.

Ainsi Socrate s'était en toute circonstance montré le gardien incorruptible des lois de l'État et

des principes de la morale. Pour l'accuser de corrompre la jeunesse et d'ébranler les fondements de la constitution, pour réussir surtout à soutenir une pareille accusation devant le peuple, témoin des actions de Socrate, il fallut que des événements nouveaux eussent permis d'égarer l'opinion.

Les Trente tyrans, malgré leur impudence, n'avaient pas osé condamner Socrate à l'exil; sans doute ils craignaient qu'une telle injustice accrût encore leur impopularité, et après tout Socrate n'était un homme dangereux que par ses discours, jamais il n'aurait pris la direction d'un mouvement révolutionnaire. Mais, après la chute des Trente, la démocratie athénienne se trouva plus que jamais déchirée par la lutte des partis, lutte d'autant plus exaspérée que chacun d'entre eux avait souffert davantage du triomphe momentané des autres. Il est toujours périlleux de vouloir jouer en politique le rôle de conciliateur. Les gens passionnés n'admettent pas qu'il y ait des esprits raisonnables, sans préjugés, incapables de s'asservir à des opinions toutes faites, à des formules de combat. Ils traitent donc nécessairement les sages comme des fous de leur espèce, ils condamnent tous ceux qui n'acceptent pas leurs erreurs, et ils leur en prêtent gratuitement d'autres, qu'ils sont habitués à rencontrer chez leurs adversaires. Ainsi le vrai philosophe risque toujours d'être traité en ennemi par tous ses concitoyens à la fois, par les conservateurs, comme par les révolutionnaires, par les aristocrates comme par les démocrates. C'est ce qui est arrivé à Socrate. On le représenta

aux Athéniens à la fois comme un destructeur impitoyable de toutes les traditions morales, sociales, religieuses, et comme un ami des riches, des puissants, des habiles. On l'accusa de vouloir ruiner l'esprit de l'ancienne cité, et de tenter son œuvre néfaste au profit de quelques jeunes ambitieux sans scrupules, désireux de ressaisir de vice force, au moyen d'une révolution, les privilèges aristocratiques abrogés par la constitution de la démocratie athénienne.

Pour justifier l'accusation d'impiété qu'on dirigeait contre lui, on rappela quelques-uns de ses propos familiers sur les dieux : Socrate ne voulait pas admettre qu'il y eût entre les dieux des querelles, des haines, des guerres; il repoussait avec dédain toutes les fables qui attentaient à la perfection divine. « C'est là précisément, lui fait dire « Platon dans son *Euthyphron*, ce qui me fait ap- « peler en justice aujourd'hui; car, lorsqu'on me « rapporte un de ces contes au sujet des dieux, je « ne le reçois qu'avec peine. » D'autre part, Socrate parlait sans cesse d'avertissements divins qui lui étaient donnés dans les circonstances graves de la vie; il faisait allusion à cette sorte de voix intérieure qui l'empêchait d'agir quand il allait mal faire, et ses accusateurs prenaient texte de ces déclarations pour prétendre qu'il invoquait des dieux étrangers à la religion de la cité.

On reprochait en second lieu à Socrate de corrompre la jeunesse, c'est-à-dire de lui enseigner le mépris des lois humaines et divines. Il est certain que Socrate ne s'était pas fait faute de critiquer les institutions de son pays : « C'est folie

« disait-il souvent, qu'une fève décide du choix des « magistrats de la république, tandis qu'on ne « tire au sort ni un pilote, ni un architecte, ni un « joueur de flûte dont les fautes sont bien moins « dangereuses que celles des magistrats. » Il est non moins assuré que Socrate ne respectait aucunement la morale traditionnelle et s'efforçait au contraire de la détruire au profit d'une morale purement rationnelle. « Je connais, disait Mélètos, « des jeunes gens que Socrate a décidés à suivre « ses avis plutôt que ceux de leur père et de leur « mère. » Et Socrate répondait simplement : « Lorsque nous sommes malades, ne suivons-nous « pas plutôt les conseils des médecins que ceux de « nos parents ? » Mais les pères et les mères ne voient pas sans peine leurs enfants échapper à leur autorité, fût-elle peu éclairée ; ils se montrent volontiers jaloux des maîtres qui, par leur valeur morale, savent gagner l'esprit et le cœur des jeunes gens et exercer sur eux une influence toute-puissante ; d'autant plus que les jeunes gens à leur tour ne conservent pas toujours dans la pratique de leur récente sagesse une modération charitable et un juste souci des convenances ; ils font la leçon à leurs parents, et prétendent leur imposer de nouvelles mœurs et de nouveaux principes ; or, si nous nous montrons en général disposés à accepter, fût-ce d'un enfant, des leçons d'arithmétique, de géométrie ou de physique, pourvu que cet enfant ait lui-même reçu un enseignement qui ne nous ait pas encore été donné, en revanche nous croyons presque tous posséder sans étude la science du juste et de l'injuste, et nous n'autorisons personne à nous instruire de nos devoirs et de nos droits. Un père veut bien admettre que son fils soit habile médecin, quand lui-même ne l'est pas, et il le consultera sur les meilleurs moyens d'assurer sa santé. Un père consentira difficilement à reconnaître à son fils un degré de sagesse, une perfection morale auxquels lui-même ne s'est jamais élevé, et il refusera d'écouter ses conseils sur les meilleurs moyens d'assurer son bonheur. La plus grande difficulté que rencontre tout réformateur de la morale, Socrate l'a répété toute sa vie, c'est qu'il s'adresse à des gens qui, ne sachant rien de leur devoir, croient en savoir le tout.

Enfin les accusateurs de Socrate firent ressortir que Critias et Alcibiade avaient été liés avec lui, Critias, le plus insatiable et le plus violent des Trente tyrans, Alcibiade le plus débauché, le plus insolent, le plus immodéré des favoris du peuple.

Cette accusation fut développée devant un tribunal de cinq cents juges de tous rangs et de toutes conditions. Platon fait dire à Socrate dans le *Gorgias* comment il s'attendait à être jugé par cette assemblée d'artisans et de matelots : « Je serai jugé « comme le serait un médecin accusé devant des « enfants par un cuisinier. Qu'est-ce qu'un méde- « cin, au milieu de pareils juges, aurait à dire pour « sa défense, si on l'accusait en ces termes : En- « fants, cet homme vous a fait beaucoup de mal : « il vous perd, vous et ceux qui sont plus jeunes « que vous, et vous jette dans le désespoir, vous « coupant, vous brûlant, vous étouffant ; il vous « donne des potions très amères, et vous met à la

« diète, au lieu de vous servir comme moi des mets « délicieux. Que dirait le médecin? Dirait-il qu'il « n'a agi que pour conserver la santé de ces en- « fants? Ses juges ne se récrieront-ils pas à cette « réponse? Eh bien, si l'on m'accuse ou de cor- « rompre la jeunesse, en lui apprenant à douter, « ou de parler mal des citoyens d'un âge plus « avancé, en tenant sur leur compte des discours « sévères, je ne pourrai pas dire la vérité et faire « comprendre à mes juges que, si j'ai toujours « parlé de la sorte, c'était à bon droit, c'était pour « leur être utile, et non pour autre chose. »

Socrate ne prépara pas sa défense; la voix divine qui parlait en lui l'en empêcha. « Socrate, lui dit « un jour Hermogène, ne songes-tu pas à ton apo- « logie? — Ne vois-tu pas, répondit Socrate, que « j'y ai songé toute ma vie? — Comment cela? — « En ne commettant jamais d'injustice. » — Lysias avait écrit pour lui un plaidoyer dont il lui donna lecture; après l'avoir entendu, Socrate dit à Lysias: « Voilà un beau discours, mais qui ne me convient « pas. — Et comment, reprit Lysias, ne te con- « vient-il pas, s'il est beau? — Ne sais-tu pas, lui « répondit Socrate, que les belles chaussures et les « beaux habits ne me vont guère. » Il parla cependant devant ses juges, pour obéir à la loi qui voulait que tout accusé présentât sa défense. Après s'être justifié en peu de mots des accusations qu'on avait portées contre lui, il expliqua au tribunal le rôle d'éducateur populaire qu'il avait voulu jouer dans la cité, ou plutôt la haute mission morale pour laquelle il avait été désigné par le dieu de Delphes lui-même. « La vérité, Athéniens, dit-il, c'est qu'A-

« pollon seul est sage, et qu'il a voulu dire par son « oracle que toute la sagesse humaine n'est pas « grand'chose ou même qu'elle n'est rien. Con- « vaincu de cette vérité, pour m'en assurer encore « davantage et pour obéir au dieu je continue tou- « jours mes recherches, j'examine tous ceux de « mes concitoyens ou des étrangers en qui j'espère « trouver la vraie sagesse, et, quand je ne la trouve « point en eux, je sers d'interprète à l'oracle en leur « montrant qu'ils ne sont point sages. — Voilà, « me dira-t-on, une belle occupation qui ne te fait « que des ennemis et te conduit tout droit à ta « perte! — Je répondrai : Vous êtes dans l'erreur « si vous croyez qu'un homme qui vaut quelque « chose doit considérer les chances de la mort ou « de la vie, au lieu de rechercher seulement en « toute occasion si ce qu'il fait est juste ou injuste. « Tout homme qui a choisi un poste parce qu'il le « jugeait plus honorable, ou qui y a été placé par « son chef, doit, à mon avis, y demeurer ferme, et « ne considérer ni la mort ni le péril. Ce serait « donc de ma part une étrange conduite, Athé- « niens, si, après avoir gardé fidèlement, comme « un brave soldat, tous les postes où j'ai été placé « par vos généraux, à Potidée, à Amphipolis et à « Délium, et après avoir souvent exposé ma vie, « aujourd'hui que le dieu de Delphes m'ordonne « de philosopher en m'examinant moi-même et en « examinant les autres, la peur de la mort ou quel- « que autre danger me faisait abandonner ce poste. « Craindre la mort, c'est se croire sage sans l'être; « car c'est croire connaître ce que l'on ne connaît « point. Personne, en effet, ne sait ce que c'est que

« la mort, et si elle n'est pas le plus grand de tous « les biens pour l'homme. Cependant on la craint « comme si l'on savait certainement que c'est le « plus grand de tous les maux. Or n'est-ce pas « l'ignorance la plus honteuse que de croire con- « naître ce que l'on ne connaît point? Pour moi, « c'est peut-être en cela que je diffère de la plupart « des hommes, et, si j'osais me dire plus sage « qu'eux en quelque chose, c'est en ceci du moins « que, ne sachant pas bien ce qui se passe après cette « vie, je ne crois pas non plus le savoir; mais ce « que je sais bien, c'est qu'être injuste et désobéir « à qui est meilleur que soi, homme ou dieu, est « contraire au devoir. Voilà le mal que je redoute « et que je veux fuir, parce que je sais que c'est un « mal, et non pas de prétendus maux qui sont « peut-être des biens véritables. »

Socrate aurait ainsi parlé, selon Platon ; en tout cas, tel fut à peu près le sens de ses paroles. Les juges allèrent aux voix et déclarèrent, à une très faible majorité, que Socrate était coupable. La loi voulait que l'accusé proposât lui-même la peine qu'il pensait avoir méritée. « Athéniens, dit alors « Socrate, que mérite une conduite comme la « mienne? N'est-ce pas la plus belle des récom- « penses? N'est-ce pas d'être nourri aux frais de « l'État dans le Prytanée? N'ai-je pas gagné cet « honneur à plus juste titre que le vainqueur des « jeux Olympiques? Car celui-là ne vous rend « heureux qu'en apparence, et, moi, je vous ensei- « gne à l'être véritablement; celui-là a de quoi « vivre, et moi je n'ai rien. Si donc je dois déclarer « ce que je mérite en bonne justice, je vous le dis,

« c'est d'être nourri au Prytanée. Quand je vous « parle ainsi, Athéniens, vous m'accusez peut-être « d'arrogance. Mais ce n'est nullement cela ; mon « véritable motif est que j'ai la conscience de « n'avoir jamais commis d'injustice envers per- « sonne; mais je ne puis vous le persuader, car il « n'y a que quelques instants que nous nous en- « tretenons ensemble. D'ailleurs, en admettant « que je veuille éviter la peine réclamée contre « moi par Mélètos, à quoi me condamnerais-je « moi-même de préférence? A une amende? Je « n'aurais pas de quoi la payer. A l'exil? Peut-être « y consentiriez-vous. Mais il faudrait que l'amour « de la vie m'eût bien aveuglé, Athéniens, pour « que je pusse m'imaginer que si vous, mes con- « citoyens, vous n'avez pu supporter ma manière « d'être et mes discours, s'ils vous sont devenus « tellement importuns et odieux qu'aujourd'hui « enfin vous voulez vous en délivrer, des étran- « gers auront moins de peine à les supporter. « Mais on me dira peut-être : Socrate, quand tu « nous auras quittés, ne pourras-tu te tenir en re- « pos, et garder le silence? Voilà ce qu'il y a de « plus difficile à faire entendre à quelques-uns d'en- « tre vous; car si je dis que ce serait désobéir au « dieu, et que par cette raison il m'est impossible « de me tenir en repos, vous ne me croirez point, « et prendrez cette réponse pour une plaisanterie; « et, d'un autre côté, si je vous dis que le plus « grand bien de l'homme c'est de s'entretenir « chaque jour de la vertu et des autres choses « dont vous m'avez entendu discourir, m'exami- « nant moi-même et examinant les autres (car une

« vie sans examen n'est pas une vie), si je vous dis « cela, vous me croirez encore moins. Voilà pour« tant la vérité, Athéniens ; mais il n'est pas aisé « de vous en convaincre. Si j'étais riche, je me « condamnerais volontiers à une amende telle que « je pourrais la payer, car payer une amende « n'est pas pour moi une punition. Mais enfin je « n'ai rien, et, à moins que vous ne consentiez à « me condamner seulement à ce que je suis en « état de payer.... je pourrais aller peut-être jusqu'à « une mine d'argent ; c'est donc à cette somme « que je me condamne. Mais Platon, que voilà, « Criton, Critobule et Apollodore veulent que je « me condamne à trente mines, dont ils répondent. « En conséquence je m'y condamne ; et assurément « je vous présente des cautions très solvables. »

La tranquille fierté de Socrate indisposa contre lui un tribunal habitué aux flatteries, aux lamentations, aux supplications d'accusés moins soucieux de leur dignité. Socrate fut condamné à mort à une assez forte majorité. Il prit alors une dernière fois la parole afin d'expliquer à ses juges combien il regrettait leur sentence, non pour lui-même, mais pour eux, qui allaient en porter la honte et en subir les conséquences fâcheuses. Et il ajouta : « Cette inspiration prophétique qui n'a cessé de se « faire entendre à moi dans tout le cours de ma « vie, qui dans les moindres occasions n'a jamais « manqué de me détourner de tout ce que j'allais « faire de mal, aujourd'hui qu'il m'arrive ce que « vous voyez, ce qu'on pourrait prendre, et ce « qu'on prend en effet pour le plus grand de tous « les maux, cette voix divine a gardé le silence ;

« elle ne m'a arrêté ni ce matin quand je suis « sorti de ma maison, ni quand je suis venu devant « ce tribunal, ni tandis que je parlais. Cependant, « dans beaucoup d'autres circonstances, elle vint « m'interrompre au milieu de mon discours ; mais « aujourd'hui elle ne s'est opposée à aucune de mes « actions, à aucune de mes paroles : quelle en peut « être la cause ? Je vais vous le dire : c'est que ce « qui m'arrive est, selon toute vraisemblance, un « bien, et nous nous trompons sans aucun doute, « si nous pensons que la mort soit un mal. C'est « pourquoi, mes juges, soyez pleins d'espérance « dans la mort, et ne pensez qu'à cette vérité qu'il « n'y a aucun mal pour l'homme de bien, ni pen« dant sa vie ni après sa mort, et que les Dieux ne « l'abandonnent jamais ; car ce qui arrive n'est « point l'effet du hasard, et il est clair pour moi « que mourir dès à présent, et être délivré des « soucis de la vie, était ce qui me convenait le « mieux ; aussi la voix céleste s'est tue aujourd'hui « et je n'ai aucun ressentiment contre mes accusa« teurs, ni contre ceux qui m'ont condamné, quoi« que leur intention n'ait pas été de me faire du « bien, et qu'ils n'aient cherché qu'à me nuire ; en « quoi j'aurais bien quelque raison de me plaindre « d'eux. Je ne leur ferai qu'une seule prière. « Lorsque mes enfants seront grands, si vous les « voyez chercher les richesses ou toute autre chose « que la vertu, punissez-les, en les tourmentant « comme je vous ai tourmentés ; et, s'ils se croient « quelque chose, quoiqu'ils ne soient rien, faites« les rougir de leur ignorance et de leur présomp« tion : c'est ainsi que je me suis conduit avec

« vous. Si vous faites cela, moi et mes enfants nous « n'aurons qu'à nous louer de votre justice. Mais il « est temps que nous nous quittions, moi pour mou- « rir, et vous pour bien vivre. Qui de nous a le meil- « leur partage ? Personne ne le sait, excepté Dieu. »

Le lendemain du jour où Socrate fut condamné, un vaisseau partait d'Athènes pour mener à Délos le cortège religieux qui devait solennellement fêter la naissance d'Apollon. La loi ne permettait pas que, pendant toute la durée de ce pèlerinage, la ville fût souillée par l'exécution d'un jugement capital. Socrate dut donc attendre le retour du vaisseau sacré avant de subir sa peine. Cette attente dura trente jours. Pendant tout ce temps, Socrate vécut sans trouble et se livra tranquillement à ses occupations préférées : il reçut ses familiers, s'entretint avec eux de morale; il composa même un hymne à Apollon et mit, dit-on, en vers quelques fables d'Ésope. Un matin, son vieil ami Criton vint le trouver dans sa prison et lui offrit de le faire évader en toute sécurité par les voies les plus promptes. Criton était riche et se faisait fort d'acheter la conscience des agents du pouvoir. Il pressa Socrate de fuir avec lui en Thessalie où il serait accueilli par des amis dévoués; il le supplia de consentir à vivre pour l'honneur de ses disciples qui seraient couverts de honte si l'on pouvait dire qu'ils avaient laissé périr injustement leur maître, pour l'amour de ses enfants qu'il ne devait pas priver volontairement de son appui et de ses conseils. « Mon cher Criton, répondit So- « crate, on ne saurait trop estimer ta sollicitude, « si elle s'accorde avec la justice; autrement, plus

« elle est vive et plus elle est fâcheuse. Il faut « donc examiner si mon devoir est de faire ce que « tu me proposes, ou non. Car ce n'est pas d'au- « jourd'hui que j'ai pour principe de n'écouter « d'autre voix que celle de la raison. Les princi- « pes que j'ai professés toute ma vie, je ne puis les « abandonner parce qu'un malheur m'arrive : je « les vois toujours du même œil, ils me paraissent « aussi puissants, aussi respectables qu'aupara- « vant; et si tu n'en as pas de meilleurs à y substi- « tuer, sache bien que tu ne m'ébranleras pas, quand « la multitude irritée, pour m'épouvanter comme « un enfant, me présenterait des images plus « affreuses encore que celles dont elle m'environne, « les fers, la misère, la mort. » Ce qui importe, ce n'est pas de vivre, mais de vivre bien. Socrate se demande donc s'il a le droit d'échapper à sa peine du moment qu'il n'a pu persuader à ses concitoyens qu'elle était injuste. Fera-t-il appel à cette maxime presque universellement admise par les Grecs : on doit rendre le mal pour le mal, et répondra-t-il à l'injustice des Athéniens par un acte injuste? « Toutes nos affirmations passées se sont- « elles évanouies en quelques jours, et deux vieil- « lards comme nous ont-ils pu prendre au sérieux « de purs badinages sans s'apercevoir qu'ils ne « différaient en rien des enfants? Ou bien alors, « ce que nous disions autrefois n'était-il pas bien « dit? L'injustice n'est-elle pas de toute manière « un mal et une honte pour celui qui la commet? « — C'est en effet ce que nous disions, répond « Criton. — Il ne faut donc, reprend Socrate, « commettre aucune injustice. — Non certes. —

« Pas même quand nous avons été victimes de « l'injustice des autres. Faire du mal à des hom- « mes, c'est toujours être injuste, et ainsi nous ne « devons jamais rendre le mal pour le mal. » Socrate refusa de désobéir aux lois de son pays et de manquer à son devoir de citoyen.

Deux jours après, le vaisseau sacré entrait au port du Pirée. Le troisième jour, Socrate devait mourir. Ses amis se réunirent une dernière fois autour de lui, d'abord Criton, le plus vieux et le plus fidèle de tous, puis deux Thébains remplis d'ardeur pour la philosophie, Simmias et Cébès, le jeune Phédon, beaucoup d'autres encore. Xénophon, alors en Asie, et Platon, malade, n'assistèrent pas à ce suprême entretien. Cependant Platon nous a conservé, dans un dialogue intitulé *Phédon*, le récit de cette scène sublime que tant de témoins purent lui rapporter. Socrate était calme et serein comme à l'ordinaire, il plaisantait volontiers, avec cet enjouement profond qui recouvrait toujours une pensée sérieuse, il avait un mot affectueux pour chacun de ceux qui l'entouraient. Il parla de la mort, et voulut terminer son long apostolat philosophique en démontrant à ses amis, et par les preuves les plus décisives, que, si le corps périt, l'âme est immortelle. Il ajouta même que, dans sa nouvelle existence au delà de cette vie, il espérait trouver la récompense de sa vertu, comme les méchants devaient attendre la punition de leurs fautes. « La chose, aurait-il « dit selon Platon, vaut du moins la peine qu'on « hasarde d'y croire ; c'est un risque qu'il est beau « de courir, c'est une espérance dont il faut

« comme s'enchanter soi-même. Qu'il prenne donc « confiance pour son âme celui qui, pendant sa vie, « a rejeté les plaisirs et les biens du corps, comme « lui étant étrangers et portant au mal, qui a « aimé les plaisirs de la science, qui a orné son « âme, non d'une parure étrangère, mais de celle « qui lui est propre, comme la tempérance, la « justice, la force, la liberté, la vérité ; celui-là « doit attendre tranquillement l'heure de son dé- « part pour l'autre monde, comme étant prêt au « voyage lorsque la destinée l'appellera. Quant à « vous, Simmias et Cébès, et vous autres, vous « ferez ce voyage chacun à votre tour, quand le « temps sera venu. Pour moi, la destinée m'appelle « aujourd'hui, comme dirait un poète tragique ; « et il est à peu près temps que j'aille au bain, « car il me semble qu'il est mieux de ne boire le « poison qu'après m'être baigné, et d'épargner « aux femmes la peine de laver un cadavre... En « disant ces mots, continue Platon, qui met tout « ce récit dans la bouche de Phédon, il se leva et « passa dans une chambre voisine pour y prendre « le bain ; Criton le suivit et Socrate nous pria de « l'attendre. Nous l'attendîmes donc, tantôt nous « entretenant de tout ce qu'il nous avait dit, tantôt « parlant de l'horrible malheur qui allait nous « arriver, nous regardant véritablement comme « des enfants privés de leur père, et condamnés « à passer le reste de notre vie comme des orphe- « lins. Après qu'il fut sorti du bain, on lui apporta « ses enfants, car il en avait trois, deux en bas « âge et un qui était déjà assez grand, et on fit « entrer les femmes de sa famille. Il leur parla

« quelque temps en présence de Criton, et leur « donna ses ordres ; ensuite il fit retirer les fem- « mes et les enfants, et revint nous trouver. Et « déjà le coucher du soleil approchait, car Socrate « était resté longtemps enfermé dans la pièce voi- « sine. En rentrant il s'assit sur son lit, et n'eut « pas le temps de nous dire grand'chose : car le « serviteur des Onze entra presque en même temps, « et s'approchant de lui : Socrate, dit-il, j'espère « que je n'aurai pas à te faire le même reproche « qu'aux autres condamnés : dès que je viens les « avertir, par l'ordre des magistrats, qu'il faut « boire le poison, ils s'emportent contre moi et me « maudissent; mais pour toi, depuis que tu es ici, « je t'ai toujours trouvé le plus courageux, le plus « doux et le meilleur de ceux qui sont jamais venus « dans cette prison, et en ce moment je suis bien « assuré que tu n'es pas fâché contre moi, mais « contre ceux qui sont la cause de ton malheur, et « que tu connais bien. Maintenant, tu sais ce que « je viens t'annoncer; adieu, tâche de supporter « avec résignation ce qui est inévitable. En même « temps il se détourna en fondant en larmes, puis « se retira. Socrate, le regardant, lui dit : Et toi « aussi, reçois mes adieux ; je ferai ce que tu dis. « Et se tournant vers nous : Voyez, nous dit-il, « quelle honnêteté dans cet homme ; tout le temps « que j'ai été ici, il est venu me voir souvent, et « s'est entretenu avec moi : c'est le meilleur des « hommes ; et maintenant comme il me pleure de « bon cœur ! Mais voyons, Criton, obéissons-lui de « bonne grâce, et qu'on m'apporte le poison, s'il « est broyé ; sinon, qu'il le broie lui-même. — Mais

« je pense, Socrate, lui dit Criton, que le soleil est « encore sur les montagnes et qu'il n'est pas couché ; « d'ailleurs je sais que beaucoup d'autres ne pren- « nent le poison que longtemps après que l'ordre « leur en a été donné ; qu'ils mangent et qu'ils « boivent à souhait ; ne te presse donc pas, tu as « encore du temps. — Ceux qui font ce que tu dis, « Criton, répondit Socrate, ont leurs raisons ; ils « croient que c'est autant de gagné ; et moi, j'ai « aussi les miennes pour ne pas faire comme eux ; « car la seule chose que je croirais gagner, en bu- « vant un peu plus tard, c'est de me rendre ridicule « à moi-même, en me trouvant si amoureux de la « vie que je veuille l'épargner lorsqu'il n'y en a « plus. Ainsi donc, mon cher Criton, fais ce que « je te dis, et ne me tourmente pas davantage. « A ces mots, Criton fit signe à l'esclave qui se « tenait auprès de lui. L'esclave sortit, et après « être resté quelque temps absent, il revint avec « celui qui devait donner le poison, et le portait « tout broyé dans une coupe. Aussitôt que Socrate « vit entrer cet homme : Fort bien, lui dit-il, mon « ami ; que faut-il que je fasse ? C'est à toi de me « l'apprendre. — Pas autre chose, lui répondit « l'homme, que de te promener quand tu auras « bu, jusqu'à ce que tu sentes tes jambes appe- « santies, et alors tu te coucheras sur ton lit, le « poison agira de lui-même. Et, en même temps, « il lui tendit la coupe. Socrate la prit avec la plus « parfaite sérénité, sans aucune émotion, sans « changer de couleur ni de visage ; mais regardant « l'homme d'un œil ferme et assuré, comme à son « ordinaire : Dis-moi, est-il permis de répandre un

« peu de ce breuvage, pour en faire une libation?
« — Socrate, lui répondit l'homme, nous ne broyons
« que ce qu'il est nécessaire d'en boire. — J'en-
« tends, dit Socrate ; mais au moins il est permis
« et il est juste de faire ses prières aux dieux, afin
« qu'ils bénissent notre voyage et le rendent heu-
« reux; c'est ce que je leur demande. Puissent-ils
« exaucer mes vœux! Après avoir dit cela, il porta
« la coupe à ses lèvres, et la but avec une tran-
« quillité et une douceur merveilleuses. Jusque-là
« nous avions eu presque tous assez de force pour
« retenir nos larmes ; mais en le voyant boire, et
« après qu'il eut bu, nous n'en fûmes plus les
« maîtres. Pour moi, malgré mes efforts, mes lar-
« mes s'échappèrent avec tant d'abondance que
« je me couvris de mon manteau pour pleurer sur
« moi-même, car ce n'était pas le malheur de So-
« crate que je pleurais, mais le mien, en songeant
« à l'ami que j'allais perdre. Criton, avant moi,
« n'ayant pu retenir ses larmes, était sorti ; et
« Apollodore, qui n'avait presque pas cessé de
« pleurer auparavant, se mit alors à crier, à
« hurler, à sangloter avec tant de force, qu'il n'y
« eut personne à qui sa douleur ne fendît le cœur,
« excepté Socrate : Que faites-vous, dit-il, ô mes
« bons amis! N'était-ce pas pour cela que j'avais
« renvoyé les femmes, pour éviter des scènes
« aussi peu convenables ? Car j'ai toujours ouï dire
« qu'il faut mourir avec de bonnes paroles. Tenez-
« vous donc en repos, et montrez plus de fermeté.
« Ces mots nous firent rougir, et nous retînmes
« nos pleurs. Cependant Socrate, qui se promenait,
« dit qu'il sentait ses jambes s'appesantir, et il se

« coucha sur le dos, comme l'homme l'avait or-
« donné. Aussitôt, cet homme qui lui avait apporté
« le poison s'approcha, et, après avoir examiné
« quelque temps ses pieds et ses jambes, il lui
« serra le pied fortement, et lui demanda s'il le
« sentait; Socrate répondit que non. Il lui serra
« ensuite les jambes; et, portant ses mains plus
« haut, il nous fit voir que le corps se glaçait et se
« raidissait ; et, le touchant lui-même, il nous dit
« que, dès que le froid gagnerait le cœur, alors
« Socrate nous quitterait. Déjà tout le ventre
« était glacé. Alors se découvrant le visage, car
« il l'avait couvert : Criton, dit Socrate, et ce furent
« ses dernières paroles, nous devons un coq à Es-
« culape, n'oublie pas d'acquitter cette dette. —
« Cela sera fait, dit Criton ; mais vois bien si tu as
« encore quelque chose à nous dire. — Socrate ne
« répondit rien, et un instant après il fit un mou-
« vement convulsif ; alors l'homme le découvrit
« tout à fait : ses regards étaient fixes. Criton, s'en
« étant aperçu, lui ferma la bouche et les yeux.
« Voilà quelle fut la fin de notre ami, de l'homme,
« nous pouvons le dire, le meilleur des hommes de
« ce temps que nous ayons connus, le plus sage
« et le plus juste de tous les hommes. »

FIN

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES ET DES PRINCIPALES RÉFÉRENCES

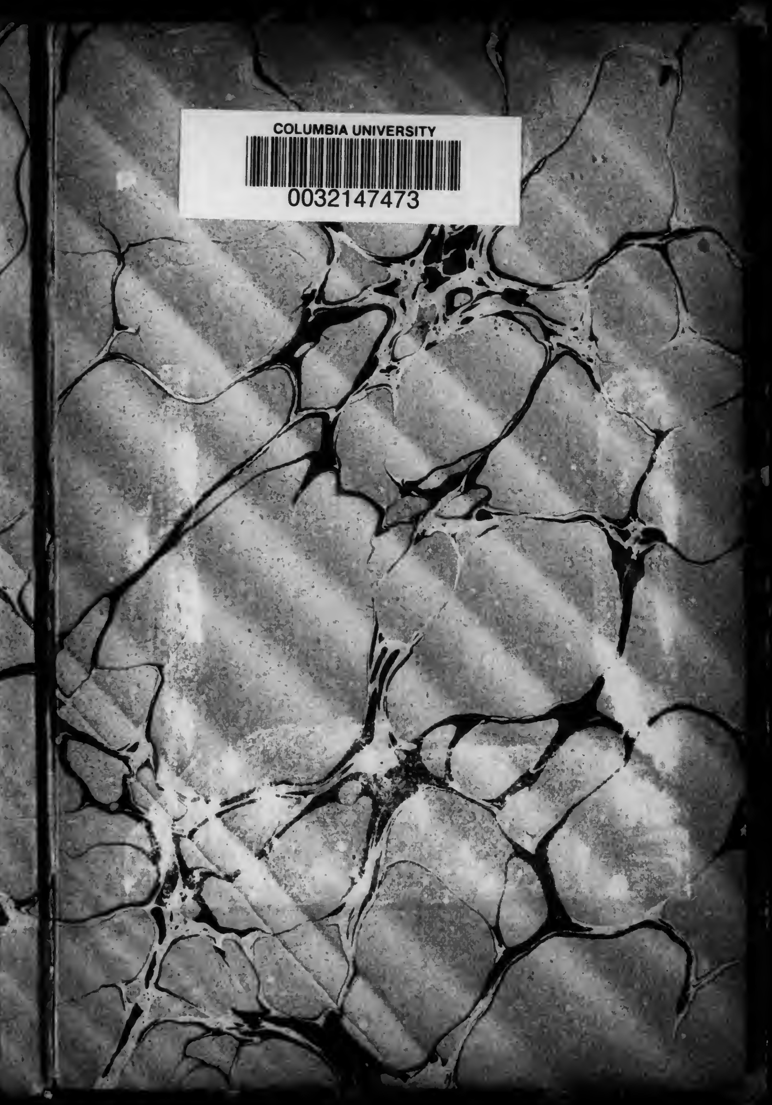
Socrate n'a rien écrit. Nous ne le connaissons que par le témoignage de ses contemporains, et tout particulièrement de deux de ses disciples, Xénophon et Platon. Xénophon nous a laissé un recueil probablement très exact de ses paroles mémorables. Platon a composé un grand nombre de dialogues philosophiques où Socrate joue presque toujours le principal rôle. Le Socrate de Platon n'est pas, à vrai dire, si semblable au Socrate historique qu'à Platon lui-même, mais il en procède, du moins en partie. Enfin Aristote, disciple de Platon, complète par quelques indications importantes l'ensemble des informations que nous possédons sur Socrate. Nous donnons dans la table alphabétique qui va suivre : 1° l'indication des pages de ce volume où chaque question se trouve traitée; par exemple : **Amitié**, 80, 99, 114, signifie qu'aux pages 80, 99 et 114 de ce volume on trouvera des renseignements sur l'amitié socratique ; 2° la nomenclature des principaux passages de Xénophon, de Platon et d'Aristote qu'il serait utile de consulter, si l'on voulait entreprendre une étude plus approfondie de la philosophie de Socrate. Les quatre livres des *Mémorables* sont désignés en chiffres romains et les chapitres dont ils se composent en chiffres arabes. Les œuvres de Platon sont citées d'après la pagination de Henri Estienne.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

XÉNOPHON. *Œuvres*, texte grec, Teubner, Leipzig.
PLATON. *Œuvres*, texte grec, Teubner, Leipzig.
ARISTOTE. *Œuvres*, texte grec, Teubner, Leipzig.
XÉNOPHON. *Œuvres*, traduction Trianon, Garnier frères, Paris.
PLATON. *Œuvres*, trad. Cousin, Bossange frères, Paris.
ARISTOPHANE. *Œuvres*, traduction Poyard, Hachette, Paris.
DENIS. *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, Paris, 1856.
GROTE. *Histoire de la Grèce*, trad. française, Paris, 1866.
ZELLER. *La Philosophie des Grecs*, traduction Boutroux, Hachette, Paris.
UEBERWEG. *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums*, 8e édition, Berlin, 1894.
ZIEGLER. *Die Ethik der Griecher und Römer*, Bonn, 1881.
CROISET. *Histoire de la littérature grecque*, Thorin, Paris, 1895.
DAN. HEINSIUS. *De doctrina et moribus Socratis*, Lugduni Batavorum, 1627.
FRÉRET. *Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate.* Mémoires de l'Académie des inscriptions, 1736.
MOSES MENDELSSOHN. *Leben und Charakter des Sokrates, als Einleitung zu seinem Phädo*, Berlin, 1764.
E. CHAIGNET. *La Vie de Socrate*, Paris, 1868.
ALFRED FOUILLÉE. *La Philosophie de Socrate*, 2 vol., Paris, 1874.
JOEL. *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin, 1893.
Sokrates und Plato, dargestellt von Edmund Pfleiderer in Tubingen, 1896.
BOUTROUX. *Études d'histoire de la philosophie*, Alcan, Paris, 1897.

TABLE DES MATIÈRES

10.760-00. — CORBEIL. Imprimerie ED. CRÉTÉ.


COLUMBIA UNIVERSITY
0032147473

